



teologie

Doba Ježíše Nazaretského

Historicko-teologický úvod
do Nového zákona

MIREIA RYŠKOVÁ

Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum 2019

Recenzenti: prof. ThDr. Otakar A. Funda, Dr. Theol.
doc. Jiří Mrázek, Th.D.

© Univerzita Karlova, 2019
© Mireia Ryšková, 2019

ISBN 978-80-246-3532-3
ISBN 978-80-246-3565-1 (pdf)

*Mým zemřelým rodičům,
mé sestře a její rodině,
mým přátelům a studentům,
dřívějším i současným,
z úcty a vděčnosti vůči těm, kteří už vědí, jak věci jsou,
s láskou a radostí těm, kteří to společně se mnou stále hledají.*

OBSAH

1. HISTORICKÉ POZADÍ NOVOZÁKONNÍ DOBY /15

Od Alexandra Velikého po Herodovce (333–40 př. n. l.) /15

Palestina v době Heroda Velikého a jeho synů (40/37 př. n. l. – 39 n. l.) /26

Herodes Veliký (37–4 př. n. l.) /26

Tzv. Quiriniův census /30

Herodovi nástupci /34

Archelaos (4 př. n. l. – 6 n. l.) /35

Antipas (4 př. n. l. – 39 n. l.) /35

Filip (4 př. n. l. – 34 n. l.) /36

Judsko/Palestina v době římských prokurátorů a posledních Herodovců
(6 n. l. – 66 n. l.) /37

Judsko a Samařsko do správy Pontia Piláta /37

Pontius Pilatus /38

Agrippa I. (37; 39/40–44) /39

Do židovské války /40

Židovská válka a poslední zbytky židovské samostatnosti (66–135 n. l.) /43

Diaspora /46

Diasporní židovstvo /47

Proselyté /51

Bohabojní/bojící se Boha /52

Vzdálenější přívrženci /52

Filó/Filón Alexandrijský (25 př. n. l. – 50 n. l.) /53

Dílo teologické /53

Dílo filosoficko-teologické /55

Dílo historicko-politické /58

Chrám, synagoga, Zákon v době Ježíšově /59

Náboženský, správní a ekonomický význam Chrámu /59

Chrámový provoz /60

Velerada /61

Synagogy /61

Zákon	/64
Náboženská seskupení v době Ježíšově	/66
Saducejové	/66
Farizejové	/68
Esénští (eséni, esejci, esejí)	/74
Učitel spravedlnosti	/75
Pojetí obce	/75
Vstup do obce	/77
Nauka	/77
Zélóti	/79
Zákoníci	/82
Starší	/83
Herodiáni	/84
Apokalyptické hnutí	/86
Moudrost	/87
Eschatologie	/87
Pokusy o obnovu v židovstvu v 1. století n. l.	/89
Mesiánská hnutí v rámci povstaleckých hnutí roku 4. př. n. l.	/89
Radikálně teokratické učení Judy Galilejského (rok 6 n. l.)	/90
Prorocká opozice – hnutí Jana Křtitele a dalších proroků	/92
Jan Křtitel	/92
Další prorocké postavy po Janu Křtiteli	/92
Protestní hnutí v Palestině z pohledu sociálního	/94
Thaumaturgové a prorocké postavy	/95
Profeticko-charismatická protestní hnutí (proroci slibující znamení – falešní proroci)	/96
Nábožensko-politická a sociálně revoluční hnutí odporu	/97
Sociální banditství s mesiánským protikrálem	/99
Protiřímské povstalecké skupiny	/100
Jan Křtitel a jeho učedníci	/101
Ježíšovi učedníci	/102

2. SOCIÁLNÍ A HOSPODÁŘSKÉ POMĚRY V ŘÍMSKÉ ŘÍŠI A V PALESTINĚ V DOBĚ INTERTESTAMENTÁRNÍ A NOVOZÁKONNÍ /106

Římská říše	/106
Rodina	/107
Manželství	/111
Dům a domácnost	/116
Náboženský život	/118
Sociální rozvrstvení antické společnosti	/120
Elita (<i>honestiores</i>)	/122

- Aristokracie /123
- Bohatí bez politicky vedoucího postavení /125
- Závislí – *retainers* (Gefolgsleute) /125
- Neelita/Masa (*humiliores*) /126
- Chudí /126
- Otroci /129
- Propuštěnci /135
- Klienti /135
- Antické spolky /136
- Struktura spolků /137
- Sociální složení spolků /138
- Korintská obec /139
- Sociální složení /139
- Domovská/domácí církev /141
- Žena v antické společnosti /144
- Právo a soukromě-veřejný charakter života /147
- Armáda /150
- Hospodářství antické společnosti /152
- Základní charakteristiky antického hospodářství: /153
- Vztah k práci /154
- Peníze a jejich kupní síla /155
- Zemědělství /157
- Povinné dávky, služby a daně /158
- Daně /158
- Palestina /160
- Rodina /160
- Role ženy /164
- Svatba /167
- Porod, výchova, vztah k dětem /168
- Každodenní činnost ženy v domácnosti /169
- Hospodářství /175
- Zemědělství /175
- Řemeslo /176
- Obchod /177
- Sociální poměry /178
- Daně a povinné dávky (odvody) v Palestině /179
- Elita /184
- Ne-elita (spodní vrstvy) /185

3. JEŽÍŠ V HISTORICKÉM KONTEXTU SVÉ DOBY /190

Galilea – místo Ježíšova života a veřejného působení /192

Galilea: přírodní, sociálně-ekonomické a náboženské podmínky /192	
Nazaret kontra Betlém? /195	
Kafarnaum – hlavní místo Ježíšovy činnosti /197	
Ježíšova rodina /198	
Exkurz – Ježíšova rodina a jeho bratři a sestry /201	
Ježíšovi učedníci /203	
Ježíš a ženy /207	
Jeruzalém a pašijové události /209	
Ježíš a jeho životní data – relativní chronologie /210	
Ježíš a Jan Křtitel /214	
Jan Křtitel a jeho hlásání /214	
Životopisné údaje /214	
Janovo hlásání /215	
Adresáti /218	
Jan a Kumrán /219	
Janův křest /219	
Ježíšův křest v Jordáně /221	
Ježíšova nauka ve vztahu k nauce Jana Křtitele /222	
Ježíšova veřejná činnost /224	
Ježíšovy etické postoje a nauka /225	
Ježíšova etika v kontextu židovské etiky /225	
Etika podle Tóry /226	
Zpřísnění norem /227	
Uvolnění norem /228	
Ježíšova etika mezi mudroslovnou tradicí a eschatologickým nárokem /229	
Společenství s hříšníky a lidmi na okraji společnosti /232	
Eschatologie /233	
Boží království a jeho blízkost /233	
Soud /234	
Mesiánské tituly a jejich používání Ježíšem samým /235	
Mesiáš (Christos) /235	
Syn Boží /236	
Syn člověka /237	
Ježíšovy mocné činy a zázraky /237	
Ježíšova slova /239	
Abba jako výraz zvláštního vztahu k Bohu-Otci, Ježíšova synovství /241	
Otčenáš /242	
Ježíšovo sebepochopení /250	
Mocné skutky, znamení a prorocká gesta jako výraz Ježíšovy moci, autority, sebepochopení /251	

Charisma – povolání k následování /252
Ježíšovo vědomí násilné smrti jako vykupujícího aktu /253
Přijetí smrti a víra ve vzkříšení /256
Poslední večeře /257
Tradice Ježíšových slov při Poslední večeři – slova ustanovení /258
Původní podoba slov /263
Mk 14, 22– 25 /264
Mt 26, 26– 28 /266
L 22, 14– 20 /267
1 K 11, 23– 26 /268
Zmrtvýchvstání /270

4. PROCES VZNIKU NOVÉHO ZÁKONA /272

Fáze vzniku Nového zákona – písemné fixace tradice /275

Nejstarší podoby reflexe víry a „literární žánry“ /279

Mesiánské tituly – tzv. výsostné tituly /279

Mesiáš /280

Syn Boží /282

Pán /283

Syn člověka /284

Spasitel /289

Syn Davidův /289

Formule víry /290

Formule víry v 1 K 15,3–8 /292

Ř 1,3n – tzv. formule Syna /295

Christologické hymny /295

Fp 2,6–11 /296

Ko 1,15–20 /296

J 1,1–18 /298

1 Tm 3,16 /302

Žd 1,3–4 /302

Vznik evangelií /303

Předevangelní tradice /303

Vyprávění/Příběhy /304

Řeči/Výroky /342

Smišené/přechodné formy /344

Pramen Q /344

Evangelium jako literární žánr /346

Synoptický problém – vznik synoptických evangelií /348

5. ŠÍŘENÍ KŘESŤANSTVÍ NA ZÁPAD A VZNIK CÍRKEVNÍCH OBCÍ

V 1. STOLETÍ N. L. /352

Počátky církve /354

Palestina a Jeruzalém /356

Křesťanství mimo Palestinu – sever, severozápad, severovýchod /360

Šíření křesťanství na západ do Evropy, Pavlova misie /362

Pavlov přínos pro konstituování křesťanství /363

Šíření křesťanství na jih /371

Rozchod s židovstvím /371

Rozmanitost křesťanství a vznik prvních herezí /374

Jednotlivé skupiny rané církve /375

Judaizující židokřesťané v Jeruzalémě a Judsku /376

Helénistické židokřesťanství /380

Pohanokřesťané – antiochijská obec a další obce v pohanském prostředí /384

Korintští libertinisté a korintská obec /389

Sociální pozadí korintské obce (pavlovských obcí) /392

Putující kazatelé, misionáři – misie /393

Sociální zakotvení putujících charizmatiků /397

Nenastalá parúzie a apokalyptika /399

Očekávání brzkého příchodu Páně a problém nenastalé parúzie /399

Role apokalyptiky, apokalyptických představ v křesťanství /400

Čas církve /401

Přechod od putujících misionářů a kazatelů k usedlým místním obcím /401

(Od „bezdomovce“ Ježíše přes putující misionáře, neúnavného cestovatele

Pavla ke strukturovaným obcím s místním vedením) /401

Dvanáct /401

Vznik úřadů /402

Starší /403

Proroci, učitelé a apoštolové /405

Biskupové – *episkopoi* a jáhni – *diakonoí* /408

Církevní obec a postavení žen a otroků v ní /413

Domácí církev /413

Role ženy v prvotní církvi /413

Otroctví v prvotní církvi doby Pavlovy /421

Janovské obce a jejich splynutí s tzv. velkou, petrovskou církví /423

Rozchod se Židy /424

Vznik a původ obce /424

Konkurence s hnutím Jana Křtitele /425

Vliv gnóze a rozpad obce na dvě části /426

Obec bez „hierarchického zřízení“ /427

Problém gnóze /430

- Základní nauka /430
- Základní rysy gnóze /432
- Hlavní představitelé a zdroje /433
- Nejstarší mimobiblická svědectví o Kristu a křesťanech /434
 - Josephus Flavius – Židovské starožitnosti /434
 - Židovské prameny – Talmud /437
 - Syrský pramen – dopis syrského stoika Mary bar Sarapiona /438
 - Římské prameny /439
 - Plinius Mladší (61/62–113, možná až kolem 120) – dopis císaři Trajánovi /439
 - Tacitus (55/56 – kolem 120) – Anály /442
 - Suetonius (70 – kolem 130) – Životopisy dvanácti císařů /443
 - Hadrián (76–138) /444
 - Thallus /445
- Křesťané ve společnosti na konci prvního století /447
 - Sociální situace a integrace do společnosti /449
 - Vnitřní problémy obcí s „heretickými“ názory a skupinami a ochabováním víry /452
 - Sk 20,29–35 /452
 - Tt 1,10–16 a 3,9nn. /453
 - 1 Tm 1,3–11 /454
 - 1 J 2,18–26 /455
 - 2 J 7–11 /455
 - Ju 4.8.16–19 /455
 - 2 Pt 2,1–3.18–2 /456
 - Zj 2,4n.; 3,1b–3.15–17 /457
 - Postavení křesťanů ve vztahu k Židům a „pronásledování“ ze strany Židů /458
 - Diasporní židovstvo a křesťanské obce /463
 - Zjevení Janovo 2,9.13; 3,9 /466
 - Pronásledování ze strany pohanů/římských úřadů /468
 - Pronásledování apoštolů a misionářů /469
 - Claudiův edikt /470
 - Pronásledování za Nerona /471
 - Pronásledování po roce 70 /472
 - Domicián (81–96) /474
 - Žd 3,12n.; 6,4–6; 10,26–39 /476
 - 1 Pt 2,11–17; 3,13–17; 4,2–4.12–15 /478
 - 2 Te 1,4–10 /481
 - Zj 20,4 /482
 - Situace na přelomu 1. a 2. století za císařů Trajána (98–117) a Hadriána (117–138) /482
 - Shrnutí /483

ZÁVĚREM /488

PŘÍLOHY /490

Přehled římských císařů do r. 138 n. l. /490

Rodokmen Herodovců /491

Herodovci uvedení v Novém zákoně /492



Čeké zkratky /496

Zkratky a vysvětlivky /499

Redakční poznámka /501

Bibliografie /502

Rejstřík biblických míst /517

1. HISTORICKÉ POZADÍ NOVOZÁKONNÍ DOBY

Dobou novozákonní se rozumí doba zhruba od narození, resp. veřejného vystoupení Ježíše Nazaretského do konce 1. století, tedy doba Ježíšova působení, vzniku prvotních obcí (rozšíření církve) a vzniku Nového zákona. Protože se Ježíš narodil do konkrétní historické, kulturně-politické a sociální situace, je třeba se zabývat v rámci novozákonní doby i dobou bezprostředně předcházející, tedy 1. století př. n. l., resp. situací vzniku, rozkvětu a zániku hasmoneovského státu, protože v této době se utvářela nejen víceméně všechna důležitá nábožensko-politická seskupení v Izraeli, ale také se kladly základy jak změny náboženského myšlení, tak sociálních a kulturních proměn. V širším slova smyslu je třeba se zabývat fenoménem tzv. intertestamentárního judaismu, tj. judaismem v období helénismu do vzniku Nového zákona.

Od Alexandra Velikého po Herodovce (333–40 př. n. l.)

Dobyvačnou politikou Alexandra Velikého (333–323 př. n. l.) se helénismus jako společenskopolitický a kulturní fenomén rozšířil do celé středomořské oblasti včetně Palestiny. Palestina se v následujících stoletích stala místem, kde se prolínala tradiční židovská kultura a religiozita s helénistickou. I když si ortodoxní židovská společnost uchovávala – zejména pokud jde o národně náboženskou svěbytnost – svou identitu, přesto se nelze domnívat, že zůstala zcela stranou helénistických vlivů,¹ jakkoliv se jim snažila přinejmenším v náboženském ohledu čelit.² Hovořit ostatně o židovské společnosti v této

1/ To se týká jak hospodářského, tak kulturního života – blíže k tomu souhrnně viz M. Hengel, *Judentum*, s. 105nn.; s. 191nn. Řečtina byla v samotné Palestině používána ve vojenských a aristokratických kruzích již ve 3. století př. n. l. „Jeruzalém byl od doby Ptolemaiovců městem, v němž se stále více hovořilo řecky. Makabejské povstání na tom změnilo jen málo; v novozákonní době mezi Herodem a zničením [Jeruzaléma] v r. 70 n. l. musela být podle dochovaných řeckých nápisů v Jeruzalémě usazena významná menšina, jejíž mateřštinou byla řečtina“ (s. 193).

2/ Srov. Hengel, *Judentum*, kap. III, s. 199–463.

době jako o jednolitým fenoménu je značným zjednodušením, neboť tehdy stejně jako dnes se společnost skládala z různých vrstev, skupin a proudů, jejichž hodnocení situace a zájmy se i při deklarování stejného cíle značně lišily. Ostatně ani helénismus se svým kulturním a náboženským synkretismem nepředstavoval jednolitou veličinu. Jisté ovšem je, že bez podílu samého židovstva by rozšíření helénismu naráželo na mnohem větší obtíže a celou společnost by pronikl podstatně méně. K tomu je třeba podotknout i to, že po vítězném tažení Alexandra Velikého a v době správy celého území jeho nástupci (diadochy) a jimi založenými dynastiemi byla Palestina územím nejen židovského, ale i nežidovského obyvatelstva (např. Dekapolis, řecká města v Galileji, na pobřeží).

Po smrti Alexandra Velikého³ byla jeho říše po dlouhých a komplikovaných bojích rozdělena na tři části (evropskou, egyptskou a syrskou). Evropskou část po zabití Alexandrových přírodních příbuzných ovládli Antigonovci, egyptskou od roku 322 Ptolemaiovci a syrskou po roce 302 Seleukovci. Palestina se dostala nejdříve do mocenského vlivu Ptolemaiovců, kteří byli tolerantní vůči náboženství národů na svém území. Ostatně starověk jako takový se vyznačoval velkým synkretismem, z něhož se židovské náboženství svým monoteismem značně vymykalo; nicméně v rámci ptolemaiovské správy Palestiny nedocházelo k větším konfliktům. Kniha Sírachovec např. ukazuje ještě klidnou recepci helénismu při zachování hrdosti na vlastní kulturu a tradice. Alexandrie jako významné mezinárodní politické, správní, obchodní, kulturní (bylo zde Museion, prestižní intelektuální centrum tehdejšího světa s proslulou knihovnou až o 900 000 svitcích) a náboženské centrum, velký přístav a jedno z největších měst tehdejšího středomořského světa se stávala zároveň důležitým střediskem židovské kultury.⁴ Právě v době Ptolemaiovců⁵ začal překlad židovských posvátných spisů do řečtiny (Septuaginta – LXX), v Alexandrii byla velká a významná židovská komunita. Počet Židů v Egyptě

3/ K dějinám této doby viz: W. Grundmann (ed.), *Umwelt*, s. 132–291; P. Pokorný, *Řecké dědictví v Orientu*, s. 48–55; S. Segert, *Starověké dějiny Židů*; P. Schäfer, *Dějiny Židů v antice*, s. 15–67.

4/ Podrobnější informace o antické Alexandrii s další literaturou viz: A. M. Millard, *Alexandria*, in: *Das Grosse Bibellexikon I*, s. 43–45; G. Schimanowski, *Alexandria*, in: Scherberich, Klaus (ed.), *Neues Testament und Antike Kultur*, s. 127–132.

5/ Tj. asi v pol. 3. století př. n. l., údajně v době panování Ptolemaia II. Filadelfa (285–247 př. n. l.). Ke vzniku překladu existuje pseudepigraf, tzv. Aristeův dopis. Jeho přesné časové zařazení je obtížné, bývá datován do poloviny 2. století př. n. l. Český text viz *Knihy tajemství a moudrosti I*, 25–77. Židovský diasporní historik Demetrios, který psal v době Ptolemaia IV. (222–205), již řecký text znal a používal, viz Hegermann, *Das hellenistische Judentum*, in: Grundmann, *Umwelt*, s. 315. Ve 3. století byl přeložen zřejmě Pentateuch a brzo po něm proroci a poté i ostatní spisy, jak dokládá prolog ke knize Sírachovec. Její autor přišel do Egypta roku 132 př. n. l.

dosáhl v době Ježíšově asi 1 milionu osob, v samotné Alexandrii – která byla rozdělena na pět městských částí – patřila podle líčení Filóna Alexandrijského celá jedna část Židům a v další měli převahu.

Z hlediska státní správy a hospodářství zavedli Ptolemaiovci i na území Syropalestiny centralizovaný systém, který fungoval úspěšně už v Egyptě. Země byla rozdělena na správní celky, v jejichž čele stál *strategos* pro věci vojenské a *oikonomos* pro věci hospodářské. Země byla zatížena různými daněmi a dávkami. Ptolemaiovci byli velmi úspěšní ve svých snahách získat z podřízeného území maximum zisku, což bylo samozřejmě možné jen na účet venkovského (zemědělského) obyvatelstva, které bylo vykořisťováno více než dřív. Na rozdíl od něho vyšší vrstvy participovaly na hospodářském rozkvětu státu a stávaly se díky tomu i průkopníky helénizačních tendencí. Mezi zemědělským obyvatelstvem a státním aparátem stála jako zprostředkovatel domácí aristokracie (vlastníci pozemků a vysoká kněžská aristokracie), jež se pro své spojení s vládnoucí dynastií podílela na zisku, a tím pádem i na vykořisťování svobodných (či přesněji polosvobodných) zemědělců. Zápas o Syropalestinu mezi Ptolemaiovci a Seleukovci probíhal prakticky po celou dobu, kdy měli Ptolemaiovci nad Palestinou moc (tzv. syrské války).

Ptolemaiovci ztratili v Palestině definitivně mocenský vliv po neúspěchu v roce 198⁶ (bitva u Paneas) a Palestina se dostala do přímé závislosti na Seleukovcích. Změna vlády byla židovským obyvatelstvem (resp. jeruzalémským a judským) zpočátku vnímána celkem pozitivně, neboť se mu dostalo značných úlev na daních a bylo mu králem garantováno právo žít podle tradic otců⁷ (Antiochus III.), nicméně nastoupením Antiocha IV. se situace začala silně vyhrožovat a polarizovat a vstřícná hospodářská i nábožensko-politická opatření byla nakonec odvolána. Seleukovci, jejichž říše nebyla na rozdíl od ptolemaiovského panství centralizovaná, nýbrž rozdrobená, začali svou říši pomocí helénismu (helénistického životního stylu) sjednocovat a upevňovat, což se dotklo i židovského náboženství. Dlužno ovšem podotknout, že zejména vrchní vrstva židovské společnosti (aristokracie) se k helénistickému způsobu života i myšlení přiklonila s představou, že jedině takto lze udržet

6/ P. Schäfer, *Dějiny Židů*, s. 36, uvádí rok 200 jako rok bitvy, v níž Antiochos porazil ptolemaiovského vojevůdce Skopu. Do roku 198 trvalo Antiochovi, než se mu podařilo získat celé dříve ptolemaiovské území.

7/ Protože však garantem tohoto práva byl král, mohl ho ze svého rozhodnutí změnit. Tóra nebyla prosazována božskou, nýbrž panovnickou autoritou, o její platnosti jakožto zákona rozhodoval pohanský panovník. Úskalí tohoto zdánlivě benevolentního přístupu se posléze projevila.

židovství jako významnou veličinu.⁸ Do tohoto proudu spadá i mocensko-politický zápas o velekněžský úřad, který se stal zdrojem konkurenčních bojů a úplatkářské politiky. Se změnou vlády propukly i vnitřní konflikty v samotné domácí vládnoucí třídě, jež se rozpadla na dvě křídla: konzervativní proptolemaiovské kolem velekněze Oniáše a jeho rodiny a reformní proseleukovské křídlo, jehož příslušníci náleželi zejména k velekněžskému rodu Tobiadovců. Proseleukovští reformátoři chtěli přizpůsobení židovského náboženství okolnímu světu, očistu kultu, resp. jeho redukci na chrámový kult jednoho nezobrazitelného Boha bez dalších zvláštností (obřízky, sabatu, předpisů kultovní čistoty, jídelních, stravovacích ad.): „V oněch dnech vzešli z Izraele svévolníci a svedli mnohé. Říkali: ‚Pojďme a uzavřeme smlouvu s okolními pohany; vždyť v té době, co jsme se jich stranili, potkalo nás jen mnoho zlého.‘ Ten návrh se zalíbil a někteří z lidu se ochotně vypravili ke králi. Ten jim dal plnou moc žít podle práva pohanů. Vystavěli v Jeruzalémě stadion podle vzorů pohanů a odstranili znamení své obřízky. Odpadli od svaté smlouvy a spráhli se s pohany, propůjčili se k páchání zla“ (1 Mak 1,11–15).

Napětí vyvrcholilo v roce 175 př. n. l., kdy se velekněz Oniáš postavil proti helénizaci Jeruzaléma, tedy proti reformním snahám, vedeným Oniášovým bratrem Jasonem, který se za pomoci Antiocha IV. zmocnil velekněžského úřadu. Oniáš byl posléze roku 170 zavražděn a jeho stoupenci uprchli do ptolemaiovského Egypta, kde v Leontopoli založili nový konkurenční chrám, který přečkal jeruzalémský Chrám o tři roky – byl uzavřen Římany roku 73. Helénizaci tak byly v Palestině otevřeny dveře naplno; Jeruzalém se stává významným helénistickým centrem, které žije životem helénistických městských center (bylo zde např. zřízeno *gymnasion* a *efébion*).⁹ V této tendenci bude pak pokračovat i Herodes Veliký, ovšem už za jiných historických okolností.

I Jasonovo reformní křídlo se posléze rozpadlo na dvě části: umírněné reformátory kolem legitimního velekněze Jasona (měl sadokovský původ)

8/ K tomu bliže M. Hengel, *Judentum*, kap. IV (s. 464–564); Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 126–134.

9/ Podle líčení 2 Mak 4,7–28 požádal velekněz Jason dokonce Antiocha IV. (za úplatu) o právo zapsat příslušníky *efébia* a *gymnasia* mezi Antiochejské, tj. o právo na antiochejské občanství, tedy nový politický status. Tomu král nejen z ekonomického prospěchu rád vyhověl, neboť to vycházelo vstříc jeho snaze sjednotit etnický a nábožensky nehomogenní stát pomocí helénistického životního způsobu. Autor 2 Mak kriticky uvádí Jasonovy reformy, které šly tak daleko, že kněží zanedbávali službu u oltáře, a Jason dokonce poslal peníze na pohanské hry do Tyru jako oběť Heraklovi, což poslové nakonec neučinili, nýbrž je věnovali na stavbu trojeslic. Se změnou životního stylu bylo u radikálních stoupenců helénizace spojeno i odstranění obřízky (*epismasmos*).

a radikální reformátory kolem velekněze Menelaa, který neměl velekněžský původ. Menelaos a jeho přívrženci se snažili strhnout vládu na sebe za pomoci Antiocha IV. Ten se v doprovodu Menelaa pokusil zmocnit pokladu v jeruzalémském Chrámu (aby mohl zaplatit kontribuční poplatek Římanům, – viz 1 Mak 1,20–28). To vedlo k naprosté diskreditaci radikálního reformního křídla. Umírněné jasonovské křídlo získalo posléze v Jeruzalémě převahu. V odvetu za to zakázal král Antiochos IV. roku 168/167 př. n. l. ediktem vyznávat židovské náboženství (tj. kult, obřízku, dodržování specifických předpisů, sabatu, čtení Písma, což šlo tak daleko, že posvátné svitky byly páleny), Jeruzalém vyplenil a jeruzalémský Chrám přeměnil na chrám Dia Olympského, resp. Baala ha Šamajim. Josephus Flavius popisuje Antiochova protižidovská nařízení v Židovských starožitnostech (XII,5,4 – § 250–256) podobně jako knihy Makabejské:

„Zcela vyplenil Chrám tím, že odvezl posvátné nádoby, zlaté svícny a kadidlové nádoby a neponechal ani závěsy zhotovené z byssu a šarlatu. Rovněž vyraboval ukrytou pokladnici a nenechal na místě vůbec nic cenného, takže Židy obrátil v hluboký zármutek. Dokonce jim zakázal přinášet každodenní oběť, vyraboval celé město, pobil část občanů a druhou včetně žen a dětí odvedl do zajetí, celkem deset tisíc lidí. Nejkrásnější části města nechal zapálit a hradby zbořit, v Dolním městě zbudoval hrad, který byl velmi vysoký a ovládal Chrám. Tento hrad opevnil vysokými zdmi a umístil do něj makedonskou posádku; v ní byli i bezbožníci a hanebníci z lidu, kteří svým spoluobčanům způsobili mnoho utrpení. Na místě oltáře nechal král zbudovat jiný, porážel na něm vepře a tak přinášel oběti, jež nebyly dovoleny ani podle Zákona, ani při bohoslužbě. Poté nutil Židy, aby se vzdali uctívání svého Boha, uctívali jeho vlastní bohy, aby jim v každém městě a vesnici budovali oltáře a denně jim obětovali vepře. Dále jim zakázal obřezávat syny a těm, kteří by se tomu protivili, hrozil tresty. Aby donutil lid poslouchat jeho rozkazy, ustanovil zvláštní úředníky. Bohužel se mnozí Židé královským příkazům podřídili, někteří dobrovolně, jiní ze strachu před hrozícím trestem. Nejvznešenější a šlechtění na něj přesto nedbali a cenili si otcovských zákonů více než trestů, jimiž bylo těm, kdo odporovali, vyhrožováno. Proto jich byl každý den značný počet za strašného mučení popraven: byli bičováni, mrzačeni a poté přibiti zaživa na kříž. Avšak ženy a obřezaní chlapci byli na příkaz krále zardoušeni a tito (chlapci) byli pověšeni na krk svých ukřižovaných rodičů. Nalezl-li se posvátný spis nebo svitek Zákona, tak byly spáleny, a ti, u nichž byly nalezeny, byli jako zločinci popraveni“ (srov. např. 1 Mak 1, 41–36, 2 Mak 6,1–11).

Dá se předpokládat, že na tomto zákazu a náboženské reformě měli účast příslušníci onoho radikálního reformního hnutí.¹⁰ I Josephus Flavius zmiňuje, že se na realizaci Antiochových nařízení podíleli leckterí Židé dobrovolně. Akce byla namířena i proti umírněným reformátorům, kteří pocházeli z kněžských kruhů a kult pro ně představoval i existenční základnu. Takto násilně prosazovaná reforma však mohla jen těžko uspět.

Proti Antiochovi a helénizačním snahám se zformoval odpor ortodoxních kruhů, tzv. chasidim (zbožných), který vyvrcholil povstáním Makabejských, jehož podnětem bylo již zmíněné znesvěcení Chrámu v roce 168/167 př. n. l., zákaz slavení sabatu, obřízky a čtení Tóry. Do čela povstání se postavil Juda Makabejský, pod jehož vedením se podařilo dosáhnout očištění Chrámu a opětovného zavedení regulérních bohoslužeb v roce 164 př. n. l. (na oslavu této události byl zaveden svátek světél – chanuka). Zastánci reformy se v Jeruzalémě uchýlili do pevnosti Akkra, která byla dobyta až roku 141 př. n. l. Juda uzavřel v roce 161 př. n. l. s Římany smlouvu o přátelství (1 Mak 8 a Josephus Flavius XII,3,6 – § 414–419). Římané tak poprvé vstupují z bezprostřední blízkosti do dějin Židů, zatím však neaktivně.

Povstání se posléze změnilo v politický zápas o národní samostatnost, který po Judově smrti v roce 161 vedl jeho bratr Jonatan, spíše však diplomat než vojevůdce. Chasidim nadále výbojnou politiku Makabejských a posléze Hasmoneovců¹¹ nepodporovali. Jejich cílů bylo dosaženo, když král slíbil obnovení náboženské svobody a do velekněžského úřadu byl dosazen legitimní velekněz Alkimos¹², který se však s nimi dostal vzápětí do konfliktu. Alkimos byl postavou velmi rozporuplnou, hlavní jeho snahou bylo (podle 1 Mak 7) dosáhnout velekněžského úřadu. Jejich hnutí se posléze rozštěpilo na několik proudů. V období makabejských válek se vytváří nové pojetí dějin spásy, tj. jednání Boha s vyvoleným národem, radikalizuje se myšlenka dne Hospodi-

10/ V současném bádání se stále více prosazuje názor, že na onom protižidovském ediktu Antiocha IV. měly významný podíl samy židovské kněžské kruhy, neboť edikt prozrazuje značně detailní znalost židovského náboženství.

11/ Rodové jméno Makabejských.

12/ Alkimos měl sádokovský („áronovský původ“ – viz 1 Mak 7,14) původ, nicméně patřil také k umírněným helénistům. Skupinou chasidim byl zpočátku uznáván, avšak nedlouho po svém nastolení do velekněžského úřadu jich nechal na 60 popravít. Mezi ním a Makabejskými došlo k otevřenému konfliktu, takže musel z Jeruzaléma uprchnout, v roce 161 př. n. l. byl však znovu uveden do úřadu. Byl ve spojení se Seleukovci a měl v úmyslu nechat dokonce strhnout vnitřní chrámovou zeď, aby tak umožnil přístup do Chrámu i nežidovským návštěvníkům. Krátce nato zemřel, což zbožní Židé chápali jako Boží trest. Viz Josephus Flavius, Žid. starož. XII,10,3.6. (§ 396–401; 413). Hodnocení Alkimova je jak u Josepha Flavia, tak v 1 Mak 7 značně negativní. Josephus Flavius hovoří v XII,10,6 (§ 414) o tom, že po smrti Alkimově „předal lid Judovi velekněžskou důstojnost“.

nova jakožto eschatologické události, která učiní konec dějinám v tomto čase. Dějinný čas se stává prostorem pro osvědčení a očištění věrných, čekajících na definitivní zásah Boha do dějin. Objevuje se zároveň myšlenka zmrtvýchvstání (2 Mak 7,9; 12,43nn.), a to věrných, k životu s Bohem.

Roku 152 př. n. l. se sedm let neobsazeného velekněžského úřadu za pomoci Seleukovců zmocňuje Jonatan¹³ z rodu Makabejských a velekněžský úřad se následně stal součástí politického a náboženského vlivu Hasmoneovců; po Jonatanovi připadla tato funkce dalšímu z makabejských bratří, a to Šimonovi, roku 142/1 př. n. l. Makabejští-Hasmoneovci nepocházeli z velekněžského, nýbrž jen kněžského rodu (neměli požadovaný sadokovský původ). To vedlo ke kritice a nakonec zřejmě k odchodu části chasidim (především z kněžských kruhů) na poušť a k vytvoření nové skupiny, jež je známa pod označením esejští/esení.¹⁴ Šimon byl nejenom veleknězem, ale i samostatným panovníkem (s titulem etnarcha), jenž dal dokonce razit vlastní mince (jako znamení vlastní suverenity). V době Šimonově dochází k uzavření přátelské smlouvy s Římem. Řím se tak opět dostává do přímé blízkosti židovského státu.

Politika Šimonových potomků a následovníků – tj. dynastie Hasmoneovců – je nesena v expanzivním duchu násilné judaizace na severu i na jihu. Šimonův nástupce Jan Hyrkán (134–104 př. n. l.) si podřídil Samařsko, zničil roku 128¹⁵ samaritánský chrám na hoře Garizim, když si podmanil Sichem a okolí, a město Samaří srovnal po několikaletém obléhání (111–107 př. n. l.)¹⁶ roku 107 se zemí. Vyhradil si pro sebe tituly etnarcha, velekněz a prorok. Jeho expanzivní politika se obrátila i na jih, kde zahájil násilnou judaizaci Idumejců. V jeho době se konstituují i další dvě významná nábožensko-politická seskupení, a to „strana“ farizejů (jakožto druhý – „laický“ proud z hnutí chasidim) a „strana“ saducejů (části místní aristokracie, spjaté s vládnoucí vrstvou). V té době začínají i spory mezi oběma seskupeními.

13/ Stará velekněžská aristokracie byla de facto odstraněna – potomci a přívrženci velekněze Oniáše utekli do Egypta – a je dobře možné, že Jonatan odstranil v roce 152 velekněze sadokovského původu, který je v kumránských spisech nazýván Učitel spravedlnosti a který se spojil s ostatními tradicionalistickými, zejména kněžskými kruhy a vytvořil posléze na protest proti nelegitimnímu chrámovému kultu pod vedením Makabejských-Hasmoneovců nové společenství tzv. esenských/esejců s centrem v Kumránu.

14/ Charlesworth se domnívá, že k založení skupiny esejských, z nichž kumránské společenství tvořilo nejradikálnější křídlo, došlo už kolem roku 150.

15/ Podle Bösen, Galiläa, s. 255, se definitivní zničení odehrálo až v r. 107. Bösen však směřuje zničení chrámu na hoře Garizim a zničení města Samaří.

16/ Viz Josephus Flavius, Žid. starož. XIII,10,2 (§ 275–282).

Esenští, kteří svým odchodem do pouště, odmítnutím jeruzalémského chrámového kultu, důrazem na předpisy o kultovní čistotě, na vyvolení, kalendář, studium Tóry a eschatologickým zaměřením vytvářejí opozici vůči stávajícímu kultu, se vzdali přímého ovlivnění dalšího vývoje. Pocházeli zřejmě z řad konzervativní velekněžské a kněžské aristokracie. V Kumránu se usadili podle archeologických nálezů nejpozději kolem roku 100, ale spíše dříve (kolem r. 125 př. n. l.). Jejich zakladatel – Učitel spravedlnosti – je historickou postavou (zřejmě jím byl neznámý velekněz), jeho negativní opozici tvoří tzv. Zločinný kněz, kterého je zřejmě možné ztotožnit s jedním z Makabejců-Hasmonevců, nejspíše s Janem Hyrkánem.¹⁷

Zbytek Sadokovců, kteří zbyli po odchodu Oniadovců (příslušníků a přívrženců velekněžského rodu Oniášova) a kruhů kolem Učitele spravedlnosti, zůstal kolem jeruzalémského Chrámu a patřil zřejmě k bývalému křídlu umírněných reformátorů. Z této skupiny se vytvořilo seskupení saducejů, o něž se Jan Hyrkán z důvodů vnitropolitických i zahraničněpolitických začal opírat a tím zatlačil své dosavadní příznivce farizeje do opozice. Saducejové Hyrkána akceptovali jako velekněze, zatímco farizejové kritizovali spojení náboženské a politické moci (i s odkazem na Hyrkánův nejistý kněžský původ, neboť jeho matka byla údajně válečnou zajatkyní).¹⁸ Saducejové mu navíc jako stoupenci umírněné reformy (mojžíšského zákona) poskytovali jednoduchou teologii pro oblasti, které judaizoval (na rozdíl od farizejů, jejichž teologie byla mnohem komplikovanější a rozvinutější o ústní tradici).

Farizejové, kteří byli zpočátku příznivci Hasmoneovců – podobně jako chasidim Makabejských –, se dostali do opozice za Jana Hyrkána, k politickému vlivu se dostali až po smrti Alexandra Jannaia za vlády Alexandry Salome (76–67). Požívali značného morálního respektu mezi lidmi pro svoji snahu prosadit Zákon do každodenního života i pro svou opoziční roli. Jejich jméno

17/ Pokud se hnutí esejských začalo formovat již kolem roku 150, po nástupu Jonatana na velekněžský stolec, je možné, že Zločinným knězem je myšlen právě Jonatan. Srov. P. Schäfer, *Dějiny Židů*, s. 62.

18/ Josephus Flavius v *Židovských starožitnostech* XIII,10,5n. líčí odklon Jana Hyrkána od farizejů, jejichž byl podle něj žákem, v důsledku kritiky jistého Eleazara, který ho obvinil z neoprávněného velekněžství. To považoval král za potupu. Jeho přítel Jonatas mu údajně namluvil, že Eleazar řekl pouze, co si farizejové myslí. Aby je vyzkoušel, zeptal se jich, jak má Eleazara potrestat. Když farizejové radili k mírnému postihu, a ne k trestu smrti, považoval to za vyjádření souhlasu s Eleazarovými slovy. Odvrátil se od nich a přidal se k saducejům: „Jonatas [...] skutečně dosáhl toho, že se Hyrkán přidal k saducejům, oddělil se od farizejů a nařízení, kteří tito dali lidu, nejen prohlásil za neplatná, nýbrž dokonce trestal ty, kteří je poslouchali.“

znamená buď *ti, kteří dobře rozlišují (parošim)*, nebo *oddělení* či *rozkolníci (perušim)*. Podílem na politické moci se jejich opoziční role relativizovala. Od této doby byli také zastoupeni v synedriu (veleradě).¹⁹

Po Janu Hyrkánovi vládl (104–103 př. n. l.) Aristobulos, který se nechává nazývat králem. Vládl zřejmě velmi tvrdě – i své bratry a matku nechal zavřít do vězení. Podmanil si Galileu.²⁰

Roku 103 se dostává k moci další Hasmoneovec, Aristobulův bratr Alexandr Jannaios²¹ (vzal si za ženu vdovu po Aristobulovi). Jeho vláda (103–76 př. n. l.) je ve znamení válek, výbojů na sever a severovýchod, a v důsledku toho i vnitřních nepokojů. Jannaios byl velkým odpůrcem farizejů a po konfliktu s nimi (jenž uvedl zemi prakticky na šest let do stavu občanské války) jich nechal pro výstrahu 800 ukřižovat a před jejich zraky ještě zabít jejich ženy a děti.²² Farizejové, i když neměli žádnou přímou politickou moc, si získali velkou mravní autoritu mezi obyvatelstvem.

Po Jannaiově smrti stála v čele hasmoneovského státu vdova po něm, Salome Alexandra (76–67 př. n. l.),²³ která zahájila smířlivější politiku vůči farizejům, takže se jim dostalo i podílu na politické moci, a to de facto, pokud jde o Salome Alexandru, rozhodujícího. Josephus Flavius hodnotí její osobu jako vládychtivou a vládyschopnou, toužící po moci tak silně, že vládla na úkor budoucnosti, neboť se nestarala o pořádek a spravedlnost. A i když jí přiznává, že za jejího panování zavládl na devět let mír, přesto vidí další neblahý vývoj jako důsledek její malé prozíravosti.²⁴ Formálně byla vláda rozdělena mezi dva syny Salome Alexandry, Hyrkána II. (velekněz) a Aristobula II. Spory mezi nimi posléze vyústily v přímý zásah Říma, který si v té době pod vedením Pompeiovým podmanil Sýrii (64 př. n. l. byla zřízena provincie Sýrie). Pompeius obsadil roku 63 př. n. l. Jeruzalém, potvrdil Hyrkána II. v úřadě velekněze i etnarchy (úředního knížete-panovníka) jakožto vazala římské říše, který podléhal syrskému legátovi (prvním byl M. Aemilius Scaurus). Aristobulos byl se svými dětmi odvezen do Říma a veden v triumfálním

19/ Herodes Veliký o půl století později jejich vliv z politických důvodů (zejména ve veleradě) podporoval, neboť měl zájem na oslabení moci saducejů, historicky svázaných s Hasmoneovci.

20/ Josephus Flavius v Židovských starožitnostech XIII,11,3 (§ 318) charakterizuje jeho vládu: „Ačkoliv byl nazván přítel Řeků, přesto prokázal své otčíně mnoho dobrého tím, že válečně porazil Itureu a velkou část této země připojil k Judsku a donutil ty obyvatele, kteří chtěli zůstat ve své vlasti, aby se dali obřezat a žili podle židovských zákonů.“

21/ Josephus Flavius, Žid. starož. XIII,12–15 (§ 320–404).

22/ Tamtéž XIII,14,2 (§ 381n.).

23/ Tamtéž XIII,16 (§ 405–433).

24/ Tamtéž XIII,16,6 (§ 430–433).

průvodu Pompeiově (r. 61 př. n. l.).²⁵ Josephus Flavius²⁶ se zmiňuje o dvou dcerách a synech, kteří byli s Aristobulem odvečeni do Říma. Z nich jeden, Alexandr, uprchnul a mladší Antigonos byl deportován se sestrami do Říma. Zmíněný Alexandr pak bojoval v Palestině proti Hyrkánovi a byl poražen Římany pod vedením Gabinia (57–55 př. n. l.).²⁷ V souvislosti s Aristobulem se do Říma dostala zřejmě poměrně velká skupina Židů, kteří se po propuštění na svobodu usadili na levém břehu Tibery a vytvořili zde významnou židovskou obec.²⁸

Tím de facto skončila samostatnost židovského hasmoneovského státu a Židé se dostali přímo do sféry mocenského zájmu a moci Říma. Země byla rozdělena na nové správní celky, Hyrkán spravoval Judsko, Galileu a část východojordanického území – Pereu (kultovně náležející pod Jeruzalém), tedy ty oblasti, které byly obývány Židy a patřily kultovně pod velekněze; Samařsko, Dekapolis²⁹ a pobřežní města tvořily samostatné celky, tj. šlo o ta území, kde žilo převážně nežidovské (nežidovské semitské a řecké) obyvatelstvo.

Po svém vítězství nad Pompeiem roku 48 př. n. l. potvrdil Caesar Hyrkána v jeho úřadě velekněze. Jako místodržícího (de facto prokurátora) pro Judsko roku 47 př. n. l. jmenoval Idumejce Antipatera, který se tak se souhlasem Říma ve skutečnosti stává opravdovým vládcem Palestiny. Ten obratnou politikou rozdělil správu země mezi své dva syny Fasaela (Judsko, Perea) a Heroda (později zvaného Veliký – Galilea). I po smrti Caesarově roku 44 př. n. l. byl Hyrkán potvrzen ve své velekněžské funkci. Antipater byl v roce 43 př. n. l. zavražděn jistým Malichem, významným Židem, který se osvědčil v boji proti Alexandrovi a byl příznivě nakloněn Hyrkánovi; jeho smrt Herodes krutě pomstil, podobně jako zlikvidoval hnutí Chizkiášovo.³⁰

25/ Aristobulos získal sice posléze od Césara svobodu, byl však od Pompeiovců přivřenců otráven.

26/ Žid. staroř. XIV,4,5. (§ 79).

27/ Tamtéž XIV,5,2–4. 6,3 (§ 82–91; 101n.)

28/ Grundmann, Das palästinensische Judentum, in: Umwelt I, s. 298. V ní leží i počátky římské křesťanské obce – srov. Wilckens, Der Brief an die Römer I, s. 35n.

29/ Určitější vymezení měst, která patřila k Dekapoli, je vlastně až z pozdější doby. Plinius uvádí (před r. 79) pouze jeden z tehdy existujících seznamů měst patřících k Dekapoli: Damašek, Filadelfia, Rafana, Skythopolis, Gadara, Hippo(s), Dion, Pella, Galasa (Gerasa), Kanatha. Dekapolis jako veličina se vlastně objevuje v pramenech až po židovské válce, tedy v 70. letech. V Novém zákoně je o ní řeč (nejspíš anachronicky) v Mk 5,20; 7,31 a Mt 4,25. Viz R. Wenning, Dekapolis, in: Neues Testament und Antike Kultur, s. 145.

30/ Viz v této knize s. 99.

V roce 40 př. n. l. se Jeruzaléma na čas (do roku 37 př. n. l.) zmocnil syn Aristobula II. (odvlečeného do Říma) Antigonos.³¹ Vylodil se v Palestině a za pomoci Partů, kteří byli na východě pro Řím stálou hrozbou, obsadil město. Fasael byl v Jeruzalémě zajat a uvězněn a spáchal sebevraždu. Hyrkán byl uvězněn zároveň s Fasaelem, a aby již nemohl vykonávat velekněžský úřad, dal mu Antigonos uříznout uši.³² Herodes prchl ze země a přes Egypt se dostal do Říma, kde byl roku 40 potvrzen jako král. Šlo o politický tah proti Partům, neboť pro Římany byla Palestina strategicky důležitým územím (a to nejen jakožto spojnice mezi Sýrií a Egyptem, ale i jakožto přístupová cesta do Egypta, který byl pro Římany životně důležitý). S pomocí Říma se Herodovi podařilo Party porazit a Jeruzalém obsadit. Od roku 37 př. n. l. byl tedy Herodes Veliký i faktickým králem a pánem země.

Přestože byl Herodes samostatným králem, země se už ze závislosti na Římu nevymanila. Jako vazalský panovník byl poplatný Římu a závislý na přízni senátu a posléze císaře, což nakonec vedlo – přes Herodovu politickou obratnost – po jeho smrti k novému rozdělení země. Podobně jako ostatní panovníci a správci římských „držav“ nepatřil ani Herodes a jeho dvůr ke špičce římské aristokracie. I když ve sporu Oktaviána (pozdějšího císaře Augusta) s Antoniem, který vyvrcholil porážkou Antonia (a Kleopatry) u Aktia roku 31 př. n. l., stál napřed na straně Antoniově, neztratil ani po roce 31 přízeň Říma, resp. šikovnou politikou si ji uměl získat a také udržet. Jedním z projevů císařovy přízně bylo i připojení dalších oblastí k Herodovu království (Trachonitis, Batanea a Auranitis) kolem r. 23 př. n. l. Tato přízeň se od Heroda nicméně poněkud odvrátila na konci jeho života, kdy upadl u císaře Augusta v jistou nemilost.

31/ V Židovských starožitnostech Josepha Flavia je popisován Herodův zápas s Antigonom (XIV,13,3–16,4 – § 330–491), který skončil Herodovým vítězstvím a popravou Antigona v Antiochii. Jak podotýká P. Schäfer v Dějinách Židů (s. 88), bylo to poprvé, kdy Římané vynesli rozsudek smrti nad králem. Tím skončila definitivně hasmoneovská vláda. Další potomky z hasmoneovské linie Herodes ze strachu o trůn důsledně likvidoval. Tak dal např. usmrtit mladšího bratra své ženy Mariamne, kterého napřed jmenoval veleknězem, ale z obavy z jeho popularity ho nechal vzápětí usmrtit.

32/ Josephus Flavius, Žid. starož. XIV,13,10 (§ 366).

Palestina v době Heroda Velikého a jeho synů (40/37 př. n. l. – 39 n. l.)

Herodes Veliký (37–4 př. n. l.)

Herodes Veliký se stal dobrým nástrojem v rukou Římanů (*rex socius et amicus populi Romani*) k podmanění Palestiny, k jejímu ekonomickému, politickému, kulturnímu a strategickému ovládnutí a vykořisťování. Římané ponechali Herodovi volné ruce ve vnitřních záležitostech země, avšak v zahraniční politice a také např. v ražbě mincí (směl razit pouze měděné) byl závislým na Římu. Nicméně jeho vláda znamenala pro zemi – po desetiletí sužovanou rozbroji, konflikty a nestabilitou – období relativního klidu a jisté hospodářské prosperity, k níž přispíval nejen likvidační odboje a „kriminalita“, ale i svými velkorysími projekty stavebními i zemědělskými. Možnost stabilizace státu byla dána i poměry v celé římské říši, kdy za císaře Augusta (27 př. n. l. – 14 n. l.) zavládl na dlouhou dobu mír (*pax Augustiana*).

O Herodově vládě mluví poměrně podrobně Josephus Flavius v Židovských starožitnostech (XV–XVII) a Židovské válce (I,18–33).³³ Herodes byl typickým helénistickým vládcem, který byl zcela otevřen helénistické kultuře. Pokračoval tak v tendenci, která byla od Hasmoneovců i v Palestině velmi silná, tedy v helénizaci Palestiny. Přesto se snažil naklonit si i Židy, a to především tím, že v roce 20³⁴ začal s opravou a přestavbou, resp. téměř se znovuvybudováním jeruzalémského Chrámu, a to s velkým respektem k posvátným tradicím, snad s výjimkou zlatého orla, kterého nechal umístit na průčelí (Chrám se pak dobudoval až do 60. let n. l.). Přebudoval i hrad Baris na severní straně Chrámu na pevnost Antonia. Herodes Veliký se snažil Jeruzalém zvelebit po všech stránkách. Za jeho vlády byl také upevněn zvyk přijíždět do Jeruzaléma na svátky, a to i z diaspory. Proto Herodes usiloval svou stavební činností o to, aby Jeruzalém takový příliv poutníků zvládl.

Svou nákladnou stavební činností v helénistickém duchu proslul nejen v Jeruzalémě, ale po celé Palestině: nechal vybudovat přístav Cesareiu Přímořskou jako luxusní helénistické město (později zde sídlili prokurátoři), obnovil Samaří pod jménem Sebasté (na počest císaře Augusta), přebudoval město Jericho a další města v Palestině. V době jeho vlády vzniklo i město Sepforis v Galileji, nedaleko Nazareta (6 km), což mj. svědčí o tom, že se

33/ Z Josepha Flavia čerpá hojně ve svém popisu i P. Johnson v Dějinách židovského národa, s. 113–120, avšak poněkud nekriticky. K dějinám doby Herodovy viz lépe strážlivé pojednání P. Schäfera v Dějinách Židů, s. 88–100.

34/ Podle Josepha Flavia, Žid. starož. XV,11nn.

v Galileji i přes její převážně židovský zemědělský, venkovský charakter setkávaly židovská i řecká městská kultura.

Herodes podporoval především diasporní židovstvo (palestinské mělo proti němu značné výhrady; s jeho podporou nemohl tedy příliš počítat), z něhož také částečně vybíral i velekněze. V jeho době diasporní obce rozkvetly. Vedle toho investoval značné prostředky do rozvoje helénistické kultury jak v samotné Palestině (v Jeruzalémě vybudoval např. hipodrom), tak mimo (podporoval např. olympijské hry). Na tuto činnost musel ovšem získávat finanční prostředky; to bylo především z daní obyvatelstva Palestiny, takže rozkvět, klid a relativní bezpečí byly vykoupeny vykořisťováním palestinského obyvatelstva, které bylo převážně chudé. Tím se vyostřovaly sociální i náboženské konflikty, které se také vzápětí po jeho smrti projeví.

Herodes se snažil omezit moc a vliv velekněze i jím řízené velerady, protože pro něj představovala jejich moc vážné nebezpečí v jeho nejistém postavení v rámci židovského národa. Zrušil dědičné právo na velekněžství i úřadování až do smrti.³⁵ Velekněz se tím ještě více stal pouhou hříčkou v rukou mocných. Jako prvního velekněze jmenoval kněze z neznámého kněžského rodu z diaspor, poněvadž se však proti tomu vzmáhal odpor, sáhl po veleknězi z královské dynastie Hasmoneovců, jež se mezitím stala symbolem domácí vlády. Hasmoneovci pro něj zejména zpočátku představovali politické nebezpečí, protože byli lidmi přijímáni kladně, což se projevilo např. vraždou Aristobula, bratra jeho ženy Mariamne, vnuka Hyrkána II. Z líčení této události od Josepha Flavia je dobře patrné, jak si Herodes počínal, když se chtěl zbavit nějakého protivníka (uvedený příklad mluví za všechny):

„Když tedy byl (Herodes) po slavnosti pozván Alexandrou³⁶ do Jericha na hostinu, snažil se lichotkami jinocha vylákat na klidné místo a potom předstíral, že se spolu s ním chce zabavit v bezstarostných hrách. Protože tam bylo velmi horko, šli pak spolu, znaveni hrami, stranou k velikým rybníkům, které byly kolem a skýtaly v tom horku příjemné zchlazení. Nejdříve jen přihlíželi několika přátelům, jak ve vodě plavou, a když se pak k nim mladík na Herodovo pobízení přidal, potopili jej Herodovi přátelé podle příkazů, jež jim před tím udělil – ostatně už se stmívalo – pod záminkou hravého žertu, a nepustili jej dříve, než se utopil. A tak přišel Aristobulos v jinošském věku ani ne osmnácti let o život, poté co ve velekněžském úřadě strávil pouhý rok, a veleknězem se stal opět Chananel.“³⁷

35/ Srov. J. Gnillka, *Ježíš*, s. 35.

36/ Alexandra byla matkou jeho ženy Mariamne i Aristobula, tedy jeho tchyní.

37/ *Žid. starož.* XV,3,3 (§ 50–56) – překlad převzat z P. Schäfer, *Dějiny Židů*, s. 94.

Herodes Veliký se opíral výrazně o armádu a rozvětvený aparát státní kontroly („tajnou policii“ a síť donašečů), přísaha věrnosti králi byla vyžadována od veškerého obyvatelstva. Herodes si počínal jako absolutní monarcha, což se projevilo výrazně i v soudnictví: „... základ právního řádu již netvořila tradovaná „ustanovení otců“, ale zákony římské říše: Tóra jako základ práva byla nahrazena právním systémem římským“.³⁸ Synedrium i úřad velekněze využíval Herodes jako nástroj své moci, neboť to byl on, kdo určoval pravidla hry. Obě instituce se v jeho době staly politickým nástrojem panovníka s velmi omezenou možností působení.

Dobytá území byla v době císařství považována za majetek římského císaře, který císař přenechal místnímu panovníkovi, tedy Herodovi, k užívání (*ususfructus*). Herodův soukromý majetek byl značný, jeho nejdůležitější část tvořila půda. Byl největším vlastníkem půdy v zemi. V jeho době však také došlo k zvýšení produktivity hospodářství, tj. na prvním místě zemědělství, využitím dalších území k zemědělské produkci (především zajordánské oblasti na východě). Herodes musel odvádět Římu poměrně vysoký tribut „a možná již za Heroda souvisel se všeobecnou registrační povinností, nazývanou *census*. Ta se vyžadovala pro všechny druhy daní, z jejichž výtěžku potom byla jistá část odváděna Římu“.³⁹ Daně a cla (důležité zdroje příjmu) byly četné a poměrně vysoké.

Herodes vedl i velmi tvrdou rodinnou politiku. Skandály a intriky z jeho rodiny se řešily na císařském dvoře nebo u syrských legátů. Herodes dal leckteré ze svých příbuzných popravit z podezření na úklady proti své osobě.⁴⁰

38/ P. Schäfer, Dějiny Židů, s. 90.

39/ Schäfer, Dějiny Židů, s. 91. To není nikde doloženo (viz dále). Pokud by tomu tak bylo, pak by sice šlo o jisté nepřesnosti v údajích Lukášova evangelia, ale sám údaj o censu by měl historickou oporu. Šlo by o lokální záležitost, jejímž „autorem“ by byl sám Herodes Veliký, a to kvůli vlastním potřebám.

40/ Josephus Flavius v Židovských starožitnostech XVI,5,4 (§ 156–159) kritizuje jeho nezřízenou ctižádost a touhu po počtech, která ho vedla k tomu, že se svými přívrženci, přáteli a příbuznými, kteří se mu znelíbili, nakládal zcela bezohledně. „Mluvil-li někdo z nich ne tak, jak to chtěl slyšet, nebo nechtěl-li se mu někdo otrocky podříditi nebo upadl-li někdo do podezření, že proti němu něco osnuje, pak pronásledoval přátele a příbuzné s bezuzdnou vášnivostí stejně, jako se pronásledují smrtelní nepřátelé, a to proto, že pouze on sám chtěl být uctíván. Jak prudká ta vášeň byla, je patrné z počt, které on sám prokazoval Caesarovi, Agrippovi [miněň je římský politik a vojevůdce – pozn. M. R.] a dalším svým vysoce postaveným přátelům. Tak jak totiž on mocnější uctíval, chtěl být on sám uctíván, a jeho vlastní velká vydání v tomto ohledu dokazují jasně, že stejné jednání očekával ze strany druhých. Židovský národ ovšem z lásky ke svým zákonům takovým podnikům nebyl nakloněn a měl ve zvyku si práva a spravedlnosti cenit více než marnivé slávy. Tak se stalo, že Židé u něho žádnou přízeň nenalezli; nebyli právě k tomu ochotni, aby budováním pomníků, chrámů a jiných staveb lichotili ctižádosti svého krále.“

Tak nechal popravit svou ženu Mariamne (r. 29 př. n. l.), již údajně velmi miloval, i její matku Alexandru (v témže roce) a své syny z tohoto manželství Alexandra a Aristobula (v r. 7 př. n. l.), posléze i syna Antipatera z manželky Doris. Podnětem k těmto popravám byly zákulisní boje o Herodovo nástupnictví i složité (vzájemně nepřátelské) vztahy mezi jednotlivými větvemi Herodovy rodiny. Herodes měl celkem 10 manželek (z nichž osm je známo z Josephova podání jménem: Hasmoneovna Mariamne, Doris, Mariamne, dcera velekněze Šimona, Malthaké, Kleopatra, Pallas, Faidra, Elpis – ty mu daly děti, syny a dcery; zbylé dvě zůstaly bezdětné a nejsou jménem známy).⁴¹

„Herodes sám měl v této době devět manželek⁴²: nejdříve matku Antipaterovou; potom dceru veleknězovu, od níž měl syna svého jména; dále dceru svého bratra a dceru své sestry, které neměly žádné děti; potom jednu Samaranku, která mu porodila dva syny, Antipu a Archelaa a jednu dceru jménem Olympia. Tu si vzal později Josef, syn králova bratra. Archelaus a Antipas byli vychováni u jednoho soukromníka v Římě. Další ženou Herodovou byla Kleopatra z Jeruzaléma, matka Herodova a Filipova, který byl rovněž vychován v Římě. Nato přišla Pallas, která mu porodila syna Fasaela, a kromě toho se oženil ještě se dvěma dalšími ženami jména Faidra a Elpis, od nichž měl dvě dcery, Roxanu a Salome.“⁴³

Historické hodnocení panování Herodova je jiné než jeho obraz v Novém zákoně. Herodes byl velmi schopný panovník, který dokázal využívat situace k tomu, aby upevnil své panství. Měl velký smysl pro realitu a politický kalkul. Byl nejen velkým stavitelem a kulturně mužem na výši své doby, ale měl smysl i pro potřeby země a jejích obyvatel. V době jeho vlády např. došlo v Palestině k hladomoru, kterému se Herodes snažil odpomoci nákupem obilí a dalšími hospodářskými opatřeními, k čemuž využíval i svých politických známostí. Nepochybně to nedělal z nějaké přehnané lidumilnosti, nýbrž z důvodů ekonomických a politických (k odvrácení sociálních a podobně motivovaných nepokojů), ale přesto to bylo pro obyvatele pozitivní. Podobně lze hodnotit i jeho stavební činnost a zemědělské projekty. Josephus Flavius hodnotí jeho vládu celkem pozitivně, byť kriticky, na rozdíl od Nového zákona, z něhož je

41/ Herodovský rodokmen viz příloha. Příbuzenecké poměry v Herodově široké rodině jsou velmi komplikované, ale dokládají, jak uvádí i Josephus Flavius, že minimálně v kruzích vysoké židovské společnosti bylo v této době mnohoženství ještě možné. „Je totiž u nás zvyk, že jeden muž má zároveň více manželek,“ komentuje sňatkovou politiku v rodině Heroda Velikého Josephus Flavius (Žid. starož. XVII,1,2; § 14).

42/ V té době již nežila jeho žena Mariamne, s níž měl dva syny Alexandra a Aristobula, proto zde není zmiňována.

43/ Žid. starož. XVII,1,3 (§ 19–22).

Herodes především znám jako vrah „betlémských nevinátek“ (Mt 2,16–18). Pro novozákonní kontext je důležité, že se v posledním období jeho vlády narodil Ježíš. Na tom se shodují Matoušovo i Lukášovo evangelium.

Podle Lukášova evangelia v době jeho vlády došlo k prvnímu sčítání lidu na Předním východě, do něhož byla zařazena Palestina, k tzv. Quiriniovu censu. Historicky je ovšem tato otázka dodnes nerozřešená. Její důležitost je dána pro křesťany tím, že do souvislosti s tímto censem je uváděno Ježíšovo narození. I když je census v podobě, jak jej zmiňuje L 2,1–5, historicky značně sporný, přesto leží doba Ježíšova narození zde. Ostatně i Matoušovo evangelium klade Ježíšovo narození do sklonku Herodovy vlády.

Tzv. Quiriniův census⁴⁴

Podle L 2,1–5 se konal na sklonku vlády Heroda Velikého majetkový soupis, který autor Lukášova evangelia uvedl do souvislosti s Ježíšovým narozením v Betlémě: „Stalo se v oněch dnech, že vyšlo nařízení od císaře Augusta, aby byl po celém světě proveden soupis lidu. Tento první majetkový soupis se konal, když Sýrii spravoval Quirinius. Všichni se šli dát zapsat, každý do svého města. Také Josef se vydal z Galileje, z města Nazareta, do Judska, do města Davidova, které se nazývá Betlém, poněvadž byl z domu a rodu Davidova, aby se dal zapsat s Marií, která mu byla zasnoubena a čekala dítě.“

Tento soupis z Lukášova evangelia představuje v bádání z hlediska chronologie Ježíšova života (data a místa jeho narození) bez nových objevů těžko řešitelný problém. Historické údaje, které jsou v L 2,1–5 zmíněny, nelze doložit z jiných pramenů, ba některé známým historickým skutečnostem odporují. Mezi exegety panuje v této otázce značná nejednota.

Kritikové historičnosti Lukášova censu namítají: 1. V době Augustově nelze doložit žádný všeobecný census pro celou římskou říši. 2. Kvůli římskému censu by bývalo nebylo zapotřebí, aby se Josef a těhotná Maria vydávali na cestu. 3. V době Heroda Velikého je census z politických důvodů (zachování státní suverenity) v Palestině nemyslitelný. 4. Josephus Flavius o takovém censu nic neví, zmiňuje až census v roce 6/7 n. l. jako něco nového a neslýchaného. 5. Quirinius nebyl syrským legátem v době panování Heroda Velikého.⁴⁵

44/ Srov. W. Trilling, Hledání, s. 72; W. Grundmann, Das palästinensische Judentum, in: Umwelt I, s. 160.

45/ Tyto námitky shrnuje na základě knihy E. Schürera Geschichte I Josef Ernst s kritickým odstupem ve svém komentáři Das Evangelium nach Lukas, 72. Jeho vlastní hodnocení situace odpovídá názorům W. Grundmanna, tedy přesvědčení o historičnosti Lukášova údaje.

Publius Sulpicius Quirinius byl od roku 12 př. n. l. činný na Východě se zvláštním posláním a vybaven zvláštními pravomocemi;⁴⁶ na čas převzal dokonce legaturu provincie Sýrie, a to pravděpodobně v letech 12–9/8 př. n. l.,⁴⁷ římským legátem byl v Sýrii až od roku 6 n. l.⁴⁸ Před tímto datem se žádný soupis nekonal. Syrští legáti jsou v letech 9–4 př. n. l. (v době konce vlády Heroda Velikého) jmenovitě známi, ale Quirinius mezi nimi není.⁴⁹ Censuses provedl údajně podle Tertullianovy poznámky jiný místodržitel v Sýrii Sentius Saturninus (9/8–6 př. n. l.), jenž je jako místodržící doložen u Flavia (Žid. starož. XVI,9,1; § 280; XVI,11,3; § 367). O takovém censu však není nic známo. Zároveň je třeba si klást otázku, zda by v době panování Heroda Velikého, sice vazalského, ale suverénního krále, něco takového vůbec přicházelo v úvahu. To se sice nezdá z hlediska římských zvyklostí příliš pravděpodobné, přesto by to nemuselo být, domnívám se, zcela vyloučeno, pokud by tento census byl – alespoň navenek – censem Herodovým, který byl dokončen až po jeho smrti v r. 6 v souvislosti se změnami v Palestině. Tehdy nabyl nově svého politického významu, neboť šlo o census pro „okupační“ římskou moc a tím se mohl stát něčím radikálně novým. Protože by byl dokončen za Quirinia, je spojován s jeho jménem. Josephus Flavius, který o situaci v Palestině a zejména o Herodově rodině a o jeho vztazích k Římu ve svých Starožitnostech informuje velmi obsírně, nic takového ovšem nenaznačuje.

46/ Podle F. F. Bruce, Quirinius (Das Grosse Bibellexikon 3, s. 1259), se Quirinius v roce 12 př. n. l. stal římským konzulem a krátce nato podnikl tažení proti Homonadenským ve Střední Asii, v letech 3–4 n. l. byl prokonzulem římské provincie Asia. Byl rádcem císařova syna Gaia Caesara v době jeho tažení do Arménie, 6–9 n. l. byl římským legátem (*legatus pro praetore*) v provincii Sýrii (Syro-Kilikii). V roce 21 n. l. zemřel v Římě.

47/ Podle W. Grundmann, Das palästinensische Judentum, in: Umwelt I, s. 160, Lukas 77–79, Trilling, Hledání, s. 72.

48/ V době Quiriniova působení je nicméně doložen náhrobním nápisem (na tzv. Lapis Venetus) soupis ve svobodném městě Apamea na Orontu, který nařídil Quirinius. Podle Theissen – Merz, s. 150, však z toho nelze usuzovat na nějaký všeobecný soupis. Jeden z pokusů vysvětlit nesrovnalosti Lukášova podání a profánní historie nabízí myšlenku, že Quirinius byl jakožto zvláštní římský pověřenec v době legatury Saturninovy organizátorem soupisu, k tomu však nejsou dostatečné doklady. F. F. Bruce, Quirinius, s. 1259, podotýká k tomuto soupisu ve městě Apamea, že šlo zřejmě o soupis v Sýrii paralelní k soupisu v Judsku, o němž hovoří Josephus Flavius v Žid. starož. XVIII,1,1 (§ 1–6) a na nějž naráží i Sk 5,37.

49/ Podle Theissen – Merz, Der historische Jesus, s. 149, není žádný všeobecný soupis lidí za vlády Augustovy v nebiblických pramenech doložen. Takový všeobecný majetkový soupis se však konal až v letech 74–75 n. l.

Na druhé straně i Josephus⁵⁰ píše o soupisu Quirinia jakožto místodržícího Sýrie, ten se však konal až v roce 6 n. l., a to v souvislosti se začleněním Judska v roce 6/7 n. l. do syrské provincie (po odvolání Archelaa a dosazení římského prokurátora). Tento census vyvolal odpor židovského obyvatelstva, které ho považovalo za radikální omezení své svobody, a vedl k povstání Judy Galilejského, které Quirinius nejspíš vojensky potlačil. Podle líčení Josepha Flavia byl tento soupis v roce 6 n. l. obyvatelstvem odmítán.

„Quirinius tedy, jeden z římských senátorů, jenž ostatně zastával již všechny veřejné úřady a díky svému úctyhodnému postavení měl velký vliv, přicestoval na císařův příkaz s několika málo průvodci do Sýrie částečně kvůli tomu, aby tam vedl soudní jednání, částečně kvůli tomu, aby začal s majetkovým censem. Zároveň s ním byl poslán Coponius, muž jezdeckého stavu, aby se ujal nejvyšší moci v Judsku. Brzy nato se objevil i Quirinius v Judsku, jež bylo spojeno se Sýrií, aby zde taktéž provedl majetkový soupis a prodal Archelaovy statky. Židé nechtěli zpočátku o soupisu nic slyšet, upustili však postupně na domluvu velekněze Joazara, syna Boethova, od svého odporu a nechali na jeho radu soupis svého majetku klidně proběhnout. Gaulaniťan Juda, jenž pocházel z města Gamaly, naopak podněcoval společně s farizejem Saddokem národ k povstání představou, že soupis nepřinese s sebou nic jiného než zjevné otroctví, a tak burcovali celý národ, aby chránil svou svobodu. Neboť nyní prý je nejlepší příležitost k tomu si zajistit klid, jistotu a k tomu ještě slávu. Bůh že bude jen tehdy ochoten jim pomoci, když svá rozhodnutí účinně uskuteční, a to zejména, čím důležitější tato jejich rozhodnutí jsou a čím vytrvaleji je provádějí. Takovéto řeči byly přijímány s velmi velkým souhlasem a tak se toto šílené smělé počínání brzy neslýchaně rozmohlo.“⁵¹

Walter Grundmann⁵² i Josef Ernst⁵³ soudí, že census se pravděpodobně konal ve dvou etapách: v první etapě došlo k zaregistrování osob a jejich majetku, tj. každý se musel dostavit do místa, kde měl majetek (šlo o daňové přiznání – tzv. *apografé*). To se týkalo podle jejich názoru i žen.⁵⁴ Druhou etapou bylo zdanění a zaplacení daně (tzv. *apotimesis*); ta se konala pravděpodobně až roku 6/7 n. l. I v jiných oblastech je podle W. Grundmanna doložena velká

50/ Žid. starož. XVII,13,5–XVIII,1,1 (§ 354n. až § 1–10): podle Josephova sdělení šlo o soupis v Sýrii a Judsku po Archelaově odstranění. Josephus ho spojuje s protirímskou činností Judy z Gamaly (Galilejského), který se spolu s farizejem Saddokem stal tvůrcem tzv. čtvrté strany, která nalezla značný ohlas, podle Josepha zejména u mladé generace.

51/ Žid. starož. XVIII,1,1 (§ 1–6).

52/ Das palästinensische Judentum, in: Umwelt I, s. 160 (odtud i následující citát), Lukas, s. 77–79.

53/ Das Evangelium nach Lukas, s. 73n.

54/ W. Grundmann, Lukas, s. 77.

časová mezera. Podle W. Grundmanna se první část soupisu konala pravděpodobně ještě za života Heroda Velikého, a to v roce 7 př. n. l. Pro zdůvodnění, že Josef s Marií cestovali do Betléma, uvádí W. Grundmann citát právního výroku z Ulpiana: „Kdo má pozemek v nějaké jiné civitas, musí své přiznání k dani podat v té civitas, v níž pozemek leží. Neboť pozemková daň musí být odvedena oné obci, v jejímž prostoru se pozemek nalézá.“

Lukáš pravděpodobně stáhl údaje o censu do jednoho a spojil je se jménem Quiriniovým. Je také možné, že Lukáš spojil svou současnost s minulostí, tj. všeobecný soupis v letech 74–75 s Quiriniovým dílčím soupisem.⁵⁵ Odkaz na soupis sloužil Lukášovi tak jako tak pouze jako vysvětlení, jak se Ježíšovi rodiče dostali z Galileje do Judska, do Betléma⁵⁶, kde se měl Ježíš narodit. Jsou tedy diktovány mnohem víc teologickým záměrem než ohledem na historickou přesnost.⁵⁷ Přesto mnozí historikové a exegeté, mezi nimi W. Grundmann, J. Ernst i W. Trilling,⁵⁸ berou Lukášův údaj jako historický.

Podle F. F. Bruce⁵⁹ jsou navíc dvě možnosti čtení a interpretace Lukášova textu 2,2.⁶⁰ První možnost počítá s klasickým čtením: „To bylo první sčítání toho druhu. Konalo se, když byl Quirinius místodržitelem Sýrie,“ nebo také: „To bylo první sčítání, které se konalo v době Quiriniova místodržitelování.“ Druhá možnost vychází z jiné interpretace větné skladby, překladu absolutního genitivu vztahujícího se na Quiriniovo správcovství a číslovky první, již lze přeložit jako dřívější: „Toto sčítání se stalo/bylo dřívější, než byl Quirinius správcem Sýrie.“ F. F. Bruce⁶¹ ho dokonce interpretuje následovně: „Tento soupis se konal dříve než onen v době Quiriniova správcovství nad Sýrií.“ Oporou pro toto chápání by mohl být odkaz ve Sk 5,37 (Potom povstal Juda Galilejský ve dnech soupisu), který dokládá, že autor evangelia a Skutků věděl o soupisu v roce 6 n. l. Nazývá ho ovšem stejně jako v L 2,2 *apografé*. To by pak znamenalo, že buď byly dva soupisy, nebo, jak tvrdí W. Grundmann a jiní, že ten tzv. Quiriniův soupis měl skutečně dvě části, z nichž první se odehrála před naším letopočtem, na sklonku Herodovy vlády v době správ-

55/ Theissen – Merz, s. 149, kromě toho zpochybňuje i nutnost, aby se všichni dostavovali do „svěho města“ (to nebývalo obvyklé), a to ještě s manželkou. Nebylo totiž nutné, aby se ženy dostavovaly k úřednímu jednání, byly zastupovány svými muži nebo otci.

56/ K Betlému jako místu Ježíšova narození viz kap. 3.

57/ Takovýchto historických nesrovnalostí či nedostatků lze u Lukáše najít víc – srov. např. Sk 5,36nn. s údaji o povstání Theudově a Judy Galilejského.

58/ Viz též Trilling, Hledání, s. 76nn.

59/ Quirinius, in: Das grosse Bibellexikon III, s. 1259.

60/ Doslovné znění: *auté apografé proté egeneto hégemoneuntos tés Syrias Kyréniou*.

61/ Quirinius, in: Das grosse Bibellexikon III, s. 1259.

covství Saturninova. Snad by tedy bylo mohlo jít o nějaký lokální soupis Herodův, jak se domnívá Schäfer, na něž Quirinius navázal nebo jej dokončil.

Část vědců a mezi nimi W. M. Ramsay se dále domnívá na základě nápisu tzv. Lapis Tiburtinus,⁶² že Quirinius mohl být syrským legátem 2×, a to poprvé již v letech 10–7 př. n. l., a to nikoliv ve funkci správce, jež připadla Sentiu Saturninovi, nýbrž vojenské (vedení války proti Homonadenským).

Rozřešit definitivně tento historický problém není možné. Lukášův údaj nelze tedy vzít jednoznačně za bernou minci, ani pokud jde o datum Ježíšova narození, ba ani, pokud jde o místo. Přesto z něho lze vyvodit, že Lukáš věděl, že Ježíš se narodil na sklonku vlády Heroda Velikého a že jeho narození je spojeno s Betlémem. Zmínka o soupisu mu posloužila především k tomu, aby obě informace spojil. Teologickým smyslem jeho dějinného rámce, do něhož patří zmínka o Augustovi, Quiriniově i soupisu, je ukázat propojenost dějin spásy a dějin světa. Dějiny spásy se odehrávají v rámci konkrétních lidských dějin, nebo jinak řečeno, světové dějiny jsou vtaženy do dějin spásy, ty jim dodávají smyslu. Za spojením těchto dvou údajů lze vidět ještě hlubší teologický záměr: Světodějiny výnos císařův, který hýbe celým světem, se stává Božím nástrojem k naplnění dějin narozením skutečného vládce světa Ježíše z Nazareta v davidovském Betlémě.

Herodovi nástupci

Po Herodově smrti byla jeho říše Římany rozdělena – víceméně v souladu s konečným zněním Herodovy poslední vůle⁶³ – mezi jeho tři syny: Archelaa, Antipu a Filipa.

Archelaos byl jmenován etnarchou (doslova vládcem národa, knížetem s vyhlídkou na královský titul) a dostal do správy Judsko, Samařsko a Idu-

62/ Tento nápis se vztahuje na kariéru nějakého známého římského vojevůdce; jméno na nápisu je však natolik nečitelné, že je nelze bezpečně identifikovat. Nápis hovoří o tom, že tento vojevůdce se podruhé stal místodržícím v provincii. R. Syme se domnívá, že Quirinius byl zprvu místodržícím provincie Galacie (Malá Asie), odkud mohl vést válku proti Homonadenským, podruhé by byl správcem provincie Sýrie. Tamtéž.

63/ Herodes svou vůli těsně před smrtí změnil; nejdříve totiž ustanovil za svého nástupce na královském trůnu Antipu, posléze však Archelaa. Archelaovi měl připadnout královský titul a polovina království, Antipovi a Filipovi každému čtvrtina (proto jsou nazýváni tetrarchové), Salome města Jamnia, Azot a Fasaelis, ostatním členům rodiny renty. Spor o královský titul skončil v Římě na císařském dvoře, kde nakonec císař Augustus rozhodl v zásadě ve shodě s Herodovou vůlí ve prospěch Archelaa, ovšem s tím, že mu nebyl královský titul propůjčen (dostal titul etnarcha), nýbrž jen slíben, pokud se osvědčí. Viz Žid. starož. XVII,8,1 (§ 188–190); 9,4–7 (§ 224–249); 11,5 (§ 321–323) a Válka žid. I,23,668n. a II,2,20–38 a 6,93–100.

meu, Antipas získal titul tetrarchy aspravoval Galileu a Pereu, Filip získal také titul tetrarchy a byl ustanoven úředním knížetem nad severními a severovýchodními částmi (Trachonitis, Auranitis, Gaulanitis, Iturea a Batanea).

Archelaos (4 př. n. l. – 6 n. l.)

Archelaos pokračoval v nelítostné politice svého otce, ba vládl ještě nevybíravěji. Na podnět předních židovských (vesměs saducejů) a samařských představitelů, kteří vyslali poselstvo se stížností do Říma, byl v roce 6 n. l. odvolán a poslán do vyhnanství v Galii (do města Vienne), kde v roce 18 zemřel. Po jeho odvolání se jeho správní území dostalo do přímé správy Říma (podléhalo syrskému legátovi, tj. v té době Quiriniovi). Judsko (a Samařsko) se stalo součástí římské provincie a obě území byla spravována prokurátory, a to – s krátkou výjimkou vlády Heroda Agrippy I. – až do židovské války. Archelaovo území bylo lokálně sjednocené, nábožensky a národnostně však nejednotné (částečně pozidovštělá Idumeia, židovské Judsko a samaritánské Samařsko).

Antipas (4 př. n. l. – 39 n. l.)

Antipovo území – Galilea a Perea – bylo národnostně a nábožensky víceméně jednotné, tj. převážně židovské. Lokálně však byla tato území od sebe oddělena. Antipas vládl velmi dlouho, a kdyby nebylo jeho manželky, ctižádostivé Herodiady, byl by zřejmě zůstal u vlády do konce svého života. Když totiž jeho synovec Herodes Agrippa I. získal v Římě od císaře Caliguly v roce 37 královský titul, ponoukla Herodias Antipu, aby se ucházel v Římě o totéž, což mu vyneslo odvolání a poslání do vyhnanství do Galie, kde zemřel. O Antipovi (nazývaném prostě Herodes) se v evangeliích nejvíc mluví, a to jak v souvislosti s Janem Křtitelem (Mk 6,14–29; Mt 14,1–12; L 3,1.19n.; 9,7–9), tak Ježíšem (L 23,6–15). Mezi ním a Pilátem vládlo jistě napětí (srov. L 23,12). Ježíš ho v L 13,31n. nazývá liškou.

Na svém území vybudoval kolem roku 19 n. l. na břehu Galilejského jezera nové hlavní město Tiberias namísto Sepforis,⁶⁴ a to na kultovně nečistém místě, na bývalém pohřebišti, čímž proti sobě popudil židovskou veřejnost. Antipas zapudil svou legitimní manželku, dceru nabatejského krále Arety, a vzal si za ženu Herodiadu, ženu svého nevlastního bratra Filipa (Heroda).⁶⁵

64/ Herodes Sepforis po zničení roku 4 př. n. l. syrským legátem Quintilianem Varem znovu vybudoval a zvelebil, takže to bylo v době Ježíšově kvetoucí helénistické město. Evangelia se o něm nikde nezmiňují

65/ Tak ho nazývá Mk 6,17 (par Mt 14,3). Ve skutečnosti šlo o jiného jeho nevlastního bratra Heroda, syna Mariamne II. (dcery velekněze), který se jmenoval Herodes. Filip, úřední kníže (syn Heroda

To odporovalo židovským předpisům, protože tento bratr byl ještě naživu a nedošlo předtím k rozvodu. Nabatejský král Areta s ním vedl válku,⁶⁶ kterou Antipas v roce 36 prohrál. Lidé v tom viděli trest za popravu Jana Křtitele, který podle evangelií (srov. Mk 6,17–20) Antipu kvůli nedovolenému sňatku kritizoval. Antipas dal Jana popraviti zřejmě z politických důvodů (obavy před povstáním, protože Jan požíval značné vážnosti mezi lidmi), mezi něž mohla patřit i kritika jeho nového sňatku. Antipas Janovu kritiku mohl chápat i jako podporu svého dlouholetého protivníka krále Areta v jeho politických nárocích vůči sobě. Na naléhání Herodiady, která nelibě nesla moc a královskou hodnost svého bratra Agrippy I., se posléze vydal do Říma, aby se domohl stejného postavení. Byl však oslyšen a poslán do vyhnanství do Galie (do města Lugdunum/Lyonu),⁶⁷ kam ho Herodias následovala. Josephus Flavius líčí rozhodnutí Herodiady následovně: „Když se [císař Gaius] dozvěděl, že je Agrippova sestra, nechal jí ve vlastnictví její majetek, který jí patřil, protože se domníval, že nebude chtít následovat svého manžela do vyhnanství, a svěřil jí do ochrany jejího bratra. Herodias mu na to odpovíděla: ‚Vyřkl jsi sice slovo důstojné svého postavení, ó císaři. Ale abych využila tvou milost, v tom mi brání láska k mému manželovi, jehož nemohu v jeho neštěstí tak snadno opustit, když jsem předtím měla účast na jeho štěstí.‘ Gaius, ještě více popuzený její velkodušností, ji poslal do vyhnanství s jejím manželem a daroval její majetek Agrippovi.“

Filip (4 př. n. l. – 34 n. l.)

Herodes Filip (L 3,1) bývá hodnocen jako spravedlivý a moudrý vládce. Jako u jediného z Herodových nástupců skončila jeho vláda bez zásahu Římanů jeho přirozenou smrtí. Jeho území bylo osídleno především nežidovským obyvatelstvem. Po jeho smrti se jeho správní oblast dostala přímo pod provincii Sýrii, r. 37 ji získal za císaře Caliguly Agrippa I. Filip vystavěl nové sídelní město Cesareiu Filipovu (kolem roku 2–1 př. n. l.) na místě pohanického kultovního místa Banias/Panias. Na konci svého života si vzal za ženu Salome, dceru Herodiady z prvního manželství.⁶⁸

Velikého a Kleopatry z Jeruzaléma), si vzal za ženu Salome, dceru Herodiady a Heroda, nevlastního bratra Antipy (viz Žid. starož. XVII,1,2n. – § 14. 21 a XVIII,5,1 – § 109).

66/ Žid. starož. XVIII,5,1n. (§ 109–119). Údaje Josepha Flavia a Nového zákona se částečně doplňují, nicméně v detailech se zcela neshodují, a to zejména v důvodech a místě popravu Jana Křtitele.

67/ Viz Josephus Flavius, Žid. starož. XVIII,7. 1n. (§ 240–256).

68/Tamtéž XVIII,4,6: „Byl svým podřízeným mírným a pokojným panovníkem, celý svůj život strávil ve své zemi.“

Judsko/Palestina v době římských prokurátorů a posledních Herodovců (6 n. l. – 66 n. l.)

Judsko a Samařsko do správy Pontia Piláta

Území Judska a Samařska bylo od roku 6 n. l. spravováno prokurátorem a náleželo do provincie Sýrie. Judsko patřilo do kategorie relativně vzácných provincií,⁶⁹ které náležely pod přímou správu císaře, ale na rozdíl od tzv. provincií císařských se vyznačovaly specifickou vlastní kulturou a problematičností. V jejich čele stál místodržící, od vlády císaře Claudia zvaný prokurátor. Prvním místodržícím byl Coponius. Prefekt/prokurátor měl vrchní vojenskou moc, finanční správu oblasti a dohled nad soudnictvím. V Judsku sídlil v Césareji Přímořské, kde byla velká posádka. Vojenské posádky byly i v jiných místech. Na velké svátky, kdy hrozily nepokoje, přesídlil do Jeruzaléma, kde byla v hradě Antonia na severní straně Chrámu (původně pevnost Baris, pak Akkra), přebudovaném Herodem Velikým, stála posádka, kontrolující dění v chrámovém okrsku. Na situaci v Judsku dohlížel i syrský legát, který do místních poměrů nezřídka zasahoval.

Židé sami byli spravováni – s výjimkou pravomocí prokurátora – veleradou, která měla 71 členů a v jejímž čele stál velekněz. Velerada se skládala ze spolupracovníků velekněze, učitelů zákona a starších, v podstatě ji tvořila rodová aristokracie. Velekněze potvrzovali Římané. Pravděpodobně byl každý rok potvrzován (za úplatu) znovu, i když podle židovského zákona měl být ustanoven na doživotí, což odmítl respektovat už Herodes Veliký. Centrem života byl jeruzalémský Chrám. Kult byl zcela ve správě velerady a velekněze, který k udržování pořádku vlastnil vlastní chrámovou policii (ta také zatýkala Ježíše). Pohanům byl vstup do Chrámu zakázán, měli přístup pouze na tzv. nádvoří pohanů. Věrnost císaři byla deklarována zmíněnou přísahou a obětí, která byla každodenně v Chrámu za císaře přinášena.

69/ Provincie se dělily na dva základní typy: senátorské (spravované senátem) a císařské (podřízené přímo císaři). V senátorských provinciích se místodržící střídali pravidelně po roce, šlo o relativně bezpečná a klidná území. Císařské provincie vyžadovaly vzhledem ke své poloze a charakteru trvalou přítomnost vojska (legií). V čele obou typů provincií stáli místodržící na úrovni senátorů (bývalí konzulové nebo praetori), legáti. Nejdůležitější císařskou provincií s legátem v čele byla Sýrie. Další typ císařských provincií, k němuž patřil především Egypt a posléze i Judsko (resp. od r. 44 celá bývalá říše Heroda Velikého), měl v čele prefekta, od císaře Claudia zvaného prokurátor. Prefekti či prokurátoři pocházeli z jezdeckého (ne senátorského) stavu. Prokurátoři měli k dispozici pouze pomocné sbory, nikoliv legie (výjimku tvořil Egypt), které se s výjimkou důstojnictva rekrutovaly vesměs z domácího obyvatelstva. Protože Židé byli od vojenské služby osvobozeni, pocházeli příslušníci pomocných sborů z okolního nežidovského obyvatelstva (naladěného často protizidovsky), čehož Římané dokázali dobře využívat. Viz Schäfer, *Dějiny Židů*, s. 105n.

V letech 15–26 byl prokurátorem (prefektem) Valerius Gratus, v letech 26–36 Pontius Pilatus. Po svém nástupu odstranil Valerius Gratus velekněze Hannaniáše (Ananiáše) a po několikerém vystřídání byl roku 18 do velekněžského úřadu dosazen zeť Ananiášův Kaifáš. Ananiáš měl však i nadále ve veleradě velký vliv. Kaifáš zůstal veleknězem až do roku 36, tedy stejně dlouho jako Pilát ve funkci prefekta (prokurátora).

Pontius Pilatus

Pilát byl jako správce země krutým a bezohledným vládcem. Tak ho charakterizují nejen evangelia, ale i Josephus Flavius a Filón.⁷⁰ Na jednu stranu se Pilát jevil jako tvrdý a nekompromisní člověk, na druhé straně to byl slaboch, který podléhal různým tlakům. Měl touhu zalíbit se císaři a strach ztratit jeho přízeň, proto se mohl cítit ohrožen „vydíráním“ Ježíšových odpůrců, jak to zachycuje J 19,12 („Jestliže ho propustíš, nejsi přítel císařův.“). O této jeho až patolízalské povaze svědčí i skutečnost, že jako jediný římský úředník nechal v té době vybudovat chrám ještě žijícímu císaři Tiberiovi, který byl vůči takovému počtám značně skeptický.⁷¹ I jeho další činy (vojenské zástavy s obrazem císaře v Jeruzalémě, umístění pozlacených štítů se jménem Pilátovým a císařovým v Jeruzalémě v Herodově paláci) svědčily o jeho touze zavděčit se císaři a o jeho averzi vůči Židům a snaze je pokořit.

Svou činnost zahájil neslýchanou provokací: nechal vnést do Jeruzaléma vojenské zástavy svých oddílů s obrazem římského orla a císaře. Proti tomu se Židé vzbouřili (s krvavými následky až k martyriu), donutili však Piláta zástavy stáhnout. Další odpor s krvavými následky vyvolalo, když Pilát dal pořídit vodovod za chrámové peníze. Židé proti tomu protestovali, Pilát však nechal své vojáky převlečené do civilu vmísit se mezi lidi a na smluvený signál násilně zasáhnout. Podobně tomu bylo i se štíty, které nechal umístit v Jeruzalémě, avšak na nátlak Židů, kteří si stěžovali u císaře Tiberia, je musel nechat přenést do Cesareje do Augustova chrámu.⁷² Mezi ním a Židy docházelo často ke střetům, a to i krvavým. Lukáš (13,1) se zmiňuje o „Galilejcích, jejichž

70/ Josephus Flavius v Židovských starožitnostech (kap. XVIII,3,1.2; 4,1.2), Filón Alexandrijský ve spise Legatio ad Gaium (kap. XXXVIII).

71/ V Cesareji Přímořské nechal Pilát vybudovat Tiberieum, chrám, který byl zasvěcen Tiberiovi. Tuto skutečnost dokládá kámen s nápisem: [Dis Augusti]s Tiberieum / [-Po]ntius Pilatus / [prae]fectus Iuda[ea]e / [fecit, d] e[dicavit]. Viz Flusser, Ježíš, s. 134 – odtud převzata i rekonstrukce nápisu.

72/ Mezi protestujícími byli také synové Herodovi, mezi nimi i Herodes Antipas, což asi vedlo k roztržce mezi ním a Pilátem nebo k jejímu prohloubení. Viz Flusser, Ježíš, s. 139 (s odkazem na Filónův spis Legatio ad Gaium XXXVIII).

krv smísil Pilát s krví jejich obětí“. V roce 31 zbavil Pilát veleradu definitivně práva vynášet rozsudek smrti. Aby ji měl více pod kontrolou, přestěhoval její zasedání z Chrámu do města. Mimo jiné také nechal razit mince s pohan-skými symboly v podobě posvátných nádob, čemuž se ostatní místodržící vyhýbali, aby neuráželi židovské náboženské citění. Po nezdařeném pokusu se Seianem⁷³, velitelem císařské gardy, který byl Pilátovým příznivcem, vyhladit Židy v roce 30 a po Seianově popravě roku 31 se Pilát začal chovat k Židům mírněji. V roce 36 byl císařem odvolán na základě stížnosti Samařanů (u syr-ského legáta Vitellia) a jeho konec je nejasný, podle některých údajně spáchal sebevraždu.⁷⁴

Z Nového zákona (z dějin vůbec) je znám především kvůli procesu s Je-žíšem. Doba veřejné činnosti Ježíšovy i jeho smrt na kříži spadají do doby úřadování Pontia Piláta a velekněze Kaifáše. Právě tak spadají do konce jeho vlády i počátky křesťanské obce, zabítí Štěpána a rozšíření obce z Jeruzaléma do Palestiny a dál. I působení Šavla-Pavla proti mladé křesťanské obci a jeho obrácení a povolání za apoštola spadají nejspíše ještě do této doby.

Pilátovým nástupcem byl Marcellus, který se k Židům choval smířlivě. Vláda prokurátorů byla na čas přerušena vládou Heroda Agrippy I. (r. 37 jmenován králem, bylo mu napřed svěřeno území jeho strýce Filipa, jako král vládl 39/40–44) nad celým územím (v rozsahu království Heroda Velikého).

Agrippa I. (37; 39/40–44)

Agrippa I. (též zv. Veliký) vyrostl v Římě, byl přítelem císaře Caliguly, kte-rému předpověděl ještě za vlády Tiberia císařskou hodnost. Ten ho odměnil titulem král a posléze správou celého území. Agrippa byl typickým helénis-tickým panovníkem, závislým na Římu, nicméně v Jeruzalémě se snažil do-držovat mojžíšský zákon, proto je židovskými prameny chválen. Pronásle-doval křesťanskou obec (Sk 12,1–23); jeho smrt byla náhlá. Skutky (12,23) ji interpretují jako trest Boží za bohopoctu, kterou si přivlastňoval.⁷⁵ Josephus Flavius zpravuje o jeho smrti celkem obsírně. Také on se zmiňuje o tom, že si Agrippa nechal vzdávat poctu na úrovni Boha, což mu přineslo neštěstí, neboť přitom spatřil sýčka, v němž rozpoznal znamení neštěstí, tedy blížící se smrti. Pak ho zachvátily bolesti v útrokách a po pěti dnech, oplakáván lidem,

73/ Seianus se podílel na odstranění spoluregenta Drusa, byl obviněn s velezrady a roku 31 po-praven.

74/ O Pilátově sebevraždě se zmiňuje Eusebius v Církevních dějinách II,7.

75/ Ličení Sk 12,20–23 a Josepha Flavia, Žid. starož. XIX,8,2 (§ 341–352).

zemřel. Bylo mu 45 let. Josephus charakterizuje jeho správu země slovy: „Vyzískal ze své říše nejvyšší myslitelné příjmy, totiž 12 milionů drachem; přesto si musel ještě mnoho vypůjčovat. Protože byl neobyčejně rozchazovačný, nemohly jeho příjmy kryt jeho výdaje, a šetrnost mu byla zcela cizí.“⁷⁶ Historici se domnívají, že mohl být na popud Říma otráven, právě kvůli své značné popularitě u Židů.

Do židovské války

Po smrti Agrippy I. se stal prokurátorem Cuspius Fadus, který v roce 44 n. l. potlačil povstání Theudovo, po něm Tiberius Alexandr (synovec Filóna Alexandrijského, 45/46–48), dále Ventidius Cumanus (48–52) a Antonius Felix (52–55/60), známý z procesu s Pavlem – oženil se s dcerou Agrippy I. Drusillou. Tento sňatek byl v očích Židů nepřijatelnou skutečností. Za těchto prokurátorů se napětí mezi Římany a Židy stupňovalo, země byla plná nespokojenosti a nepokojů, jež vedly i ke krvavým srážkám.

Po Felixovi úřadoval Portius Festus (60–62) a posledními prokurátory před vypuknutím židovské války byli Albinus (62–64) a Gessius Florus (64–66). V té době byl popraven Jakub, bratr Páně, a podle W. Grundmanna i Jan Zebedeovec, aby bylo oslabeno vedení křesťanské komunity v Jeruzalémě.⁷⁷

Posledním Herodovcem ve starověkých židovských dějinách byl Agripa II. (53 – kol. 90–100), syn Agrippy I., který byl vychován v Římě; byl také výrazně prořímsky orientován. Případlo mu území po jeho prastrýci Filipovi na severu Palestiny. Výměnou za toto území získal území kolem Damašku a Abyléné s právem jmenovat velekněze. Do protiřímských nálad první poloviny 60. let se pokusil on i jeho sestra Bereniké⁷⁸ zasáhnout nabádáním ke smíru, což se mu ještě i při jeho návštěvě v Jeruzalémě roku 66 podařilo,⁷⁹ zabránit definitivně válce s Římem však už nedokázal. V židovské válce stál na straně Říma. Svůj život dožil v Římě.

Z Nového zákona je znám v souvislosti se zajetím apoštola Pavla (Sk 25,13–26,32). Podle líčení Skutků apoštolů navštívil se svou sestrou Bereniké, známou v dějinách milostným poměrem s Titem, prokurátora Festa, ve Skutcích je nazýván králem.

76/ Žid. starož. XIX,8,2 (§ 352).

77/ Víc k tomu viz Schäfer, *Dějiny Židů*, s. 115–118

78/ Josephus Flavius, *Válka žid. II*,15,310.

79/ Josephus Flavius, *Válka žid. II*,16,335–17,407

V Novém zákoně se pod jménem Herodes skrývají tři různí Herodovci. V souvislosti s Ježíšovým narozením se u Matouše a Lukáše hovoří o Herodovi Velikém, v souvislosti s Ježíšovým působením a procesem a v souvislosti s Janem Křtitelem se hovoří o Herodovi, jímž je Antipas (syn Heroda Velikého, současník Piláta Pontského), v souvislosti s pronásledováním církve na počátku 40. let se hovoří (Sk 12) o Herodovi, a to Agrippovi I. Je tedy zapotřebí tyto tři osoby rozlišovat. O Archelaovi je zmínka u Matouše 2,22 (návrat z Egypta) a o Agrippovi II. a jeho sestře Bereniké mluví Skutky 25 a 26 (Pavel je v Césareji Přímořské předveden před Agrippu II. a Bereniké při jejich návštěvě prokurátora Festa).

Římští místodržící v Judeji, Samařsku a Idumeji⁸⁰

Coponius	6–9
Marcus Ambibulus	asi 9–12
Annius Rufus	asi 12–15
Valerius Gratus	15–26
Pontius Pilatus	26–36
Marcellus	36–37
Marullus	37–41
C. Cuspius Fadus	44
Tiberius Julius Alexander	45/46–48
M. Antonius Felix	52–55/60
Portius Festus	55/60–62
Luceius Albinus	62–64/65
Gessius Florus	asi 66

Židovští velekněží v době Herodovců a římské správy⁸¹

Dosazení Herodem Velikým

Ananel	37–36/35 př. n. l.	sadokovský původ
Jonathan Aristobulos III.	35 př. n. l.	bratr Mariamne
Ananel (opět)	34–30 př. n. l.	sadokovský původ
Ježíš	30?–22 př. n. l.	rodina Fiabi
Šimon	22?–5 př. n. l.	rodina Boethos

80/ Údaje převzaty z: Grundmann, Umwelt I, s. 497–503; Gnillka, Ježíš, s. 45.

81/ Údaje převzaty z: Matthiae – Thiel, tab. 17; seznam velekněží viz též Josephus Flavius, Žid. starož. XX,10 (§ 227–251).

Matthias	5 př. n. l.	rodina Boethos
Josef	5 př. n. l.	rodina Boethos
Joasar	4 př. n. l.	rodina Boethos
Eleasar	od 4 př. n. l.	rodina Boethos

Dosazení Archelaem

Ježíš do	6 n. l.	
Joasar (opět)		

Dosazen Quiriniem

Ananiáš	6–15	rodina Ananiáš
---------	------	----------------

Dosazení Valeriem Gratem

Ismael	asi 15–16	rodina Fiabi
Eleasar	asi 16–17	rodina Ananiáš
Šimon	17–18	rodina Kamithos
Josef Kaifáš	18–37	rodina Ananiáš

Dosazení Vitelliem

Jonatán	37	rodina Ananiáš
Theofilos	37–41	rodina Ananiáš

Dosazení Agrippou I.

Šimon Kantheras	od 41	rodina Boethos
Matthias		rodina Ananiáš
Elionaios	kolem 44	rodina Boethos

Dosazení Herodem z Chalkidy

Josef		rodina Kamithos
Ananiáš	47–56/59	obžaloval Pavla

Dosazení Herodem Agrippou II.

Ismael	asi 59–61	rodina Fiabi
Josef Kabi	61–62	rodina Kamithos
Ananos	62	rodina Ananiáš, nechal zabít Jakuba, bratra Páně
Ježíš	62–63	
Ježíš (Jozue)	63–65	rodina Boethos

Matthias	65–67	rodina Ananiáš
Pinehas (Fannias)	67/68–70	měl velekněžský původ

Hlavní rodiny, z nichž byli dosazováni velekněží (až na 3), byly obyčejné kněžské rodiny.

Boethos	8 velekněží
Ananiáš	8 velekněží
Fiabi	3 velekněží
Kamithos	3 velekněží

Židovská válka a poslední zbytky židovské samostatnosti (66–135 n. l.)

V roce 66 vypukla v Jeruzalémě tzv. židovská válka (křesťanská obec opouští Jeruzalém a uchyluje se do Pelly), která se brzy úspěšně rozšířila na celé území. Římané vyslali na Východ svého nejlepšího vojevůdce Vespasiána. Ten oblehl Jeruzalém, byl však roku 69 povolán císařem, a proto se vrátil do Říma. V obléhání pokračoval jeho syn Titus, který dovedl obléhání do úspěšného konce. V roce 70 byl Jeruzalém dobyt a jeruzalémský Chrám zapálen a město srovnáno se zemí. Poslední odpor v zemi byl potlačen v roce 73 (podle novějších výzkumů r. 74) dobytím pevnosti Masady u Mrtvého moře. O židovské válce podává podrobné informace (byť interpretované do značné míry prořímsky) kniha židovského historika a spisovatele Josepha Flavia (*De Bello judaico* / *O válce židovské*). Josephus Flavius se války osobně zúčastnil napřed na straně povstalců (byl pověřen důležitými úkoly v Galileji), po svém zajetí Římany přešel na stranu Římanů a po boku Flaviovců sledoval válku na straně vítěze.

Porážka židovského povstání, zničení Chrámu a ovládnutí Palestiny Římany znamenaly pro židovskou pospolitost rozhodující zásah do dosavadního způsobu života: Židé ztratili možnost sebeurčení (byla odstraněna samospráva, vázaná na veleradu), také náboženský kult svázaný s Chrámem a kněžstvem zanikl. Bylo proto zapotřebí rozvinout jiné zdroje národní a náboženské identity. Ty byly zaměřeny na synagogu a studium Písma. Na významu nabyli učitelé – rabíni. Zda jsou přímým pokračováním farizejů, jak se tradičně tvrdí, je dnes v bádání zpochybňováno v tom smyslu, že rabinismus měl pravděpodobně mnohem širší základnu než jen farizejskou stranu. Zmíněná tři nábožensko-politická seskupení, esénští, saducejové a farizejové, doznala po zničení Chrámu radikální proměny. Saducejové jako seskupe-

ní vázané na Chrám a kult pozbyli zničením Chrámu a obětního kultu na významu, nicméně je pravděpodobné, že leccos z jejich dědictví se dostalo působením kněží v předchozím období do všeobecného povědomí. Esénští pozbyli zničením svých základů (především Kumránu) v židovské válce dalších možností rozvoje a jako skupina přestali dále existovat. Je však možné, že jejich dědictví – zejména pokud jde o kult a kultovní předpisy – se stalo součástí rabínské tradice (to by vysvětlovalo, proč se v rabínské tradici věnuje taková pozornost otázkám kultu, když Chrám se stal veličinou minulosti).⁸² Farizejové jako skupina orientovaná na Zákon a jeho výklad, rituální předpisy, posvěcení každodenního života, osobní zbožnost, tedy na skutečnosti na Chrám a jeho kultu relativně nezávislé, a proto podstatně méně otřesitelné politickými událostmi, znamenali jistě neoddiskutovatelný přínos pro vzniknuvší rabinismus, ale redukovat jej pouze na tuto, ve skutečnosti poměrně úzkou vrstvu tehdejší židovské společnosti, neodpovídá historické realitě. Vedle toho je třeba brát v úvahu v té době již značně rozšířenou synagogy a tradice s nimi spojené.

Válka znamenala samozřejmě i značné ztráty na obyvatelstvu (podle Schäfera šlo až o jednu třetinu), hospodářskou a kulturní pohromu. Zemědělské obyvatelstvo zchudlo ještě více v důsledku zvýšeného vykořisťování, prakticky zmizel svobodný rolnický stav. Z rolníků se stali nájemci (kolóni) půdy s povinností odvádět pacht. Nejhorším bylo ovšem duchovní ponížení, manifestované především v odváděné náboženské dani na chrám Jupitera Capitolina v Římě (tzv. *fiscus Iudaicus*).

Pro křesťanské obce znamenal pád Jeruzaléma a zánik Chrámu jednak uvolnění vazby na židovství i v prostoru Palestiny (jeruzalémská obec jakožto vedoucí centrum definitivně ztrácí na významu), jež se v následujících dvou desetiletích díky vyhranění situace židovstva dokonalo k úplné roztržce, jednak nové vzplanutí očekávání Ježíšova brzkého druhého příchodu (parúzie).⁸³

Jeruzalém byl v létě roku 70 srovnán se zemí, Chrám byl zapálen a zbořen. Poslední zbytky odporu byly zlomeny dobytím pevnosti Masada (r. 73/74). Tím Židé definitivně (přes zoufalé pokusy, z nichž největší představovalo Bar Kochbovo povstání v letech 132–135) ztratili svou politickou samostatnost a nárok na vlastní zemi. Tím více se orientovali dovnitř. Na významu získalo diasporní židovstvo. Posléze Římané povolili otevření rabínské školy v Javné

82/ Viz Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 138, s odvoláním na H. Stegemann: Essener, s. 36nn.

83/ Do této situace by podle některých exegetů mohl zapadat vznik 2 Te.

(Jamnii). V 2. století se centrum přeneslo na sever do Tiberiady. Velkého významu nabyla zejména diasporní centra v Babylonii.

Po židovské válce se stala země císařskou provincií prvního typu, tj. v jejím čele stanul místodržící s hodností praetora, a v zemi byla trvale umístěna legie (*legio X Fretensis*), která sídlila ve zničeném Jeruzalémě a částečně v Césareji Přímořské, kde bylo i sídlo praetora. Teprve kolem roku 120 se Judsko stalo provincií konzulární v čele s konzulem.

Posledním velkým a zoufalým pokusem o znovunastolení samostatnosti a oživením mesiánských nadějí (ve smyslu politického mesianismu) bylo povstání Bar Kochbovo,⁸⁴ které vypuklo v roce 132. Simon Bar Kochba se svými přívrženci našel opět útočiště v jeskyních u Mrtvého moře. Postava Bar Kochby dobře dokumentuje, jak živé zůstávaly mesiánské naděje. Rabbim ben Akibou byl nazván mesiášem. Sám se za takového mesiánského krále považoval a tak také jednal. Povstání se rozšířilo po celé zemi a císaři Hadriánovi trvalo až do roku 135, než se mu ho podařilo zlomit. Židům byl pod trestem smrti zakázán vstup do Jeruzaléma a jeho okolí, město bylo dorovnáno se zemí a na jeho části bylo vybudováno nové město pod názvem Aelia Capitolina, jež bylo obsazeno římskými veterány.

Důvody, proč toto povstání vzniklo, nejsou zcela jasné, protože Hadrián byl velmi prozíravý politik a snažil se o novou vůči východním částem říše příznivou politiku. Jako možné podněty jsou uváděny dva: zákaz obřízky (jako zostření zákazu kastrace?) za císaře Hadriána a Hadriánovo rozhodnutí vybudovat na místě Jeruzaléma město Aelia Capitolina s pohanským chrámem. Nejpravděpodobnější se zdá výklad Schäferův,⁸⁵ který se domnívá, že povstání bylo reakcí nejen na jistou paganizaci (další helénizaci, resp. romanizaci) Palestiny, ale především na ochablost ve víře samotných židovských obyvatel, resp. namířené proti určitému – zdá se, že dost vlivnému – proudu judaismu, podobně jako tomu bylo za povstání Makabejských. „Co se týče Judska, víme, že v Tiberiadě a dokonce i v Sephoridě založil [tj. Hadrián] pohanské chrámy, nic však není známo o jakémkoliv odporu místních obyvatel. Proč by tedy neměl nechat ožít Jeruzalém jako helénisticko-římské město,

84/ S mesiánským nárokem vystoupil roku 115 neúspěšně i jakýsi Lukas z Kyrény. Povstání v diaspoře (Egyptě a posléze Babylonii) se rozšířilo a Římanům trvalo do r. 117, než bylo zcela potlačeno. Vlastní Palestinu však nezasáhlo.

85/ Dějiny Židů, s. 141nn. Schäfer vychází z dobových debat rabínských učenců o možnosti tzv. druhé obřízky, tj. obřízky toho, kdo si ji nechal odstranit, a posléze se chtěl vrátit zpět k judaismu. Zdá se, že před Bar Kochbovým povstáním takových Židů nebylo zcela málo. „Mnozí se za dnů Ben Koziby [= Bar Kochby] nechali znovu obřezat, měli pak syna a nezemřeli.“ T Šab 15[16], 9. Cit. z: Schäfer, Dějiny Židů, s. 142.

zejména pokud mu nezanedbatelná část židovského obyvatelstva v jeho plánech a přáních vycházela vstříc? Povstání by pak nebylo povstáním všech Židů proti zlé a nenáviděné římské nadvládě, ale vzpourou určité omezené – a zprvu snad dokonce nepřiliš početné – skupiny ‚zbožných‘ (chasidim) nejen proti Římanům, ale zároveň i proti vlivnému proudu v rámci samotného judaismu.⁸⁶

Důsledky povstání byly po všech stránkách katastrofální. Infrastruktura země i hospodářství byly zničeny, za války zemřelo mnoho desítek, snad statisíců lidí (Dio Cassius uvádí zřejmě přehnaný počet 580 000), obrovský počet Židů byl prodán do otroctví. Jeruzalém se stal zcela helénistickým městem, uprostřed něhož stála socha Hadriánova. Duchovní a hospodářský život Židů se přesunul do Galileje.⁸⁷

(V 7. století pak tuto oblast obsadili Arabové. Další pohnuté dějiny, včetně křížových válek, na sebe nedaly dlouho čekat. A tak tomu je až dodnes.)

Diaspora

Při rozšíření křesťanství mimo území Palestiny, event. přilehlých oblastí, sehrálo významnou roli diasporní židovstvo, které se svým postavením v tehdejší společnosti i vztahem k ní od palestinského židovstva v leccems odlišovalo.

Historické rozšíření Židů mimo území Palestiny je spojeno ve starověku především s násilnými deportacemi,⁸⁸ z nichž se značná část obyvatelstva už nevrátila, nýbrž zůstala usazena na novém místě. K nejstarším svědectvím o židovské kolonii na cizím území patří židovská obec v Elefantině (s vlastním chrámem), snad v důsledku odchodu ze země po Josiášově kultovní reformě roku 622 př. n. l. Dalšími důvody odchodu Židů ze země byla nouze (půda nestačila uživit početné rodiny), obchodní záležitosti, vyhlídka na lepší obživu jinde, politické poměry. Rozhodující místo v diasporním židovstvu získala židovská obec v Alexandrii, kde tvořila téměř dvě pětiny obyvatelstva. Existoval však i pohyb opačný, kdy se část diasporních, ekonomicky lépe si-

86/ Tamtéž, s. 142n

87/ Tamtéž, s. 154.

88/ Mezi ně patří např. deportace tzv. 10 „ztracených“ kmenů izraelských po zničení Severní říše 722 př. n. l., babylonský židovský exil po zničení Jeruzaléma a zániku Jižní říše v letech 598/7 a 586–538 př. n. l., ale i další méně drastické a dramatické, jako byla deportace těch, kteří jsou zmiňováni v tzv. dopise Aristeově z poloviny 2. století př. n. l.; jiným příkladem je odvezení části Židů po porážce Aristobula II. Pompeiem roku 63 př. n. l. do Říma, kteří později vytvořili základ římské židovské a křesťanské obce.

tuovaných Židů (jistě nepříliš velká) na konci života vracela do Palestiny, do Jeruzaléma, jak o tom svědčí např. Sk 6,9 (z nich se nejspíš rekrutovala i helénistická část první obce v Jeruzalémě).

Důležité diaspory existovaly v Babylonii, Egyptě, zejména v Alexandrii, v Sýrii, např. Antiochii, ale také v jiných městech. Židovské obce existovaly dále v každém velkém městě římské říše. Rozkvětu dosáhly, jak už bylo zmíněno, za Heroda Velikého, který je podporoval.

Odhaduje se, že v době Ježíšově žilo v římské říši zhruba 7 mil. Židů, kteří tvořili asi 10 % obyvatelstva, z toho ve vlastní Palestině žilo asi 1–1,5 mil. Židů (údaje o počtu Židů v Palestině kolísají mezi 0,75 mil. až 2 mil.).⁸⁹

Diasporní židovstvo

Diasporní židovstvo představovalo svým životem i zaměřením jistou alternativu nejen k tehdejší pohané společnosti, ale do určité míry i k ortodoxnímu palestinskému židovstvu. Muselo se vyrovnávat se svým pohaným okolím, pro něž se snažilo být atraktivním a srozumitelným. Zároveň muselo čelit v antice rozšířenému odporu vůči Židům (antickému „antisemitismu“)⁹⁰, který byl dán především jejich výlučností a lpěním na „etnicko“-náboženské identitě. Bylo výrazně ovlivněno helénismem, do jehož myšlenkových kategorií i kulturních zvyklostí a ideálů se snažilo přetlumočit své konstitutivní tradice. Jeho jazykem také byla řečtina. Nejvýraznějším příkladem těchto tendencí, po zničení Chrámu v roce 70 však na dlouhou dobu totálně opuštěných, byl Filón Alexandrijský, filosof, teolog, spisovatel a politik. Ale nejen on, i když jeho dílo se nám dochovalo (díky křesťanským opisovačům) nejlépe. Jinou výraznou postavou, literárně činnou, byl Josephus Flavius, jehož dílo nám de facto skýtá nejvíce informací o židovstvu 1. století n. l.⁹¹

89/ Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 23. Stark, *The Rise of Christianity*, s. 7.

90/ Pavel v 1 Te 2,15b („jsou v nepřátelství se všemi lidmi“) naráží na tuto antickou kritiku. K tomu viz podrobný spis Josepha Flavia *O starobylosti Židů*, který je první historickou polemikou proti antisemitismu. Spis je namířen proti Apionovi, který byl znám svými antijudaistickými postoji.

91/ Josephus Flavius ovšem nepocházel z diaspory, nýbrž z Judska, z Jeruzaléma, byl kněžského původu a přiklonil se k farizejům. V r. 64 se účastnil poselství do Říma, v r. 66 byl poslán do Galileje a zde vedl oddíl v protirímském boji. Byl zajat, jako otrok se dostal do Říma. Získal si svým vzděláním a příklonem k Římanům přízeň císaře Vespasiána. V Římě se věnoval literární činnosti (historické), zpracovával zejména dějiny vlastního národa. Psal řecky. Na jeho osobě je zřejmé, že Palestina 1. století n. l. byla místem setkávání i střetů židovské a řecké kultury a životního stylu.

Židé požívali v římské říši jistá privilegia (již od Julia Caesara)⁹², lokálně dochází sice občas ke konfliktům, někdy velmi vážným (např. v Alexandrii r. 38/39 za císaře Caliguly), ale jinak je situace pro rozvoj židovské kultury zejména v diaspoře příznivá. Byli v zásadě respektováni (na rozdíl od pozdější situace křesťanů ve chvíli, kdy začali být chápáni jako samostatná náboženská skupina), a to pro starobylé tradice, jež judaismus představoval. Nicméně až na výjimky (jakou představoval např. Tiberius Alexandr, synovec Filóna Alexandrijského) žili Židé na okraji tehdejší společnosti (polis), vytvářeli částečně jakousi paralelní strukturu, neboť jim bylo dovoleno se v rámci obce řídit vlastními zákony a ustanoveními. Z politického hlediska jen ojediněle dosahovali na římské občanství nebo občanství dané polis, a pokud se jim to podařilo, tak spíše jednotlivcům než celému společenství. Z hlediska náboženského představovali určitou alternativu již svým monoteismem a ve víře zakotvenou morálkou a životním stylem, který měl v diaspoře výrazně univerzalistické rysy.

Judaismus nabízel obraz transcendentního vznešeného, vševládného osobního Boha, který jedná ve prospěch člověka a je garantem mravního řádu. Vyžadoval od svých vyznavačů vzájemnou solidaritu, úctu, sociální spravedlnost, neboť etické normy byly pevnou součástí náboženského systému. Přístup k němu byl však ztěžován „etnickými“ bariérami, výlučností víry a kultu. Současní židovští badatelé zdůrazňují, že judaismus nebyl zejména v diaspoře ohrazen neprostupnou bariérou, přesto však hranice příslušnosti k židovskému společenství existovaly (obřízka, sabat, svátky, základní předpisy o čistotě, placení chrámové daně). I etická interpretace Tóry a hraničních ustanovení měla své meze, jež zdůrazňoval i univerzalisticky zaměřený Filón Alexandrijský.

Johnson⁹³ ukazuje, že judaismus (zejména v diaspoře) také obsahoval základní typy religiozity, jež byly přítomny v řecko-římském náboženském systému, přestože se od polyteistického náboženského systému výrazně lišil. Hospodin nebyl ani nejvyšším, ani lokálním bohem, nýbrž jediným svrchovaným Pánem všehomíra. Zákaz modloslužby a další předpisy nedovolovaly Židům účastnit se plně veřejného života, k němuž neodmyslitelně patřil i náboženský kult, proto byli vnímáni jako ti, kdo ze společnosti profitovali,

92/ Především právo se shromažďovat (mít synagogu), vybírat chrámovou daň a další příspěvky ve prospěch Jeruzaléma a vyvážet je přes hranice města či provincie, dodržovat sabat, žít podle tradice otců – viz Trebilco, *Jewish Communities*, s. 10. Nešlo však o přesně kodifikovanou, zákonem zajištěná privilegia, spíše o respektované výsady, které ovšem nebyly čas od času brány v úvahu.

93/ Johnson, *Among the Gentiles*, s. 111–129.

ale neplnili vůči ní náboženské povinnosti. V jejich podobnosti a zároveň odlišnosti od zbytku společnosti spočíval onen ambivalentní postoj vůči nim – přitažlivost a odmítání až k nenávisti. Vázanost na Jeruzalém (chrám), projevující se chrámovou daní i poutěmi, byla navíc v tehdejší společnosti neobvyklá, protože uctívání nějakého božstva mělo vždy především lokální charakter.

Jednou ze základních konstitutivních tradic židovstva je tradice Boha, který osvobozuje a vysvobozuje (z otroctví) a tuto svobodu jako dar a úkol dává svému vyvolenému lidu v jednotě víry (kultu) a lidského jednání (vzájemných vztahů), jak je to zakotveno v Dekalogu. Na tuto tradici mohlo rodící se křesťanství navázat a specifikovat ji, jak to důsledně činil Pavel.

Judaismus a křesťanství přitahovaly i tím, že byly – na rozdíl od oficiálního kultu – náboženstvími posvátných textů a „knihy“. Uspokojovaly tedy nejen emocionální potřeby náboženského prožitku, ale zároveň i intelektuální a mravní nároky svých vyznavačů. Byla to v antické společnosti náboženství osobní víry a osobního rozhodnutí jednotlivce,⁹⁴ což platilo posléze především pro křesťany.

Na rozdíl od palestinského židovstva bylo židovstvo diasporní více zaměřeno na komunikaci s nežidovským (pohanským) prostředím. I teologicky mělo poněkud jiné důrazy než židovstvo palestinské, jak už to bylo dáno jeho životními okolnostmi. Pokud můžeme soudit především na základě dochovaného díla Filóna Alexandrijského, byla Tóra chápána méně legalisticky, ale mnohem více eticky, Chrám a chrámový kult hrály z pochopitelných důvodů v životě diasporních Židů podstatně menší roli, i když placení chrámové daně se týkalo všech Židů v tehdejší světě (vybírání daně a její odvádění do Jeruzaléma patřilo k výsadám tehdejšího židovstva), život veřejný i náboženský se soustřeďoval do synagogy. Bohoslužba byla v řečtině a Písmem diasporních Židů byla především Septuaginta (LXX), jejíž text se na některých místech díky překladu a jinak položeným důrazům odlišoval od hebrejského originálu. V překladu Tóry do řečtiny se objevily nové důrazy, např. Hospodin zástupů bylo v některých knihách LXX přeloženo jako Pán všehomíra (*kyrios pantokrátór*), aby byla zdůrazněna univerzální Boží moc, dále byla doplněna na některá místa biblického textu Boží stvořitelská činnost a jeho věčnost, leckteré obrazy byly nahrazeny jinými, antropomorfismy potlačeny (z Boží ruky se stává Boží moc), některé knihy LXX mají jinou podobu než v hebrejském textu. V biblickém textu se objevily i některé výrazy z populární filoso-

94/ Stark, *Cities of God*, s 88n.

fie, např. překlad hebrejského *tohu va bohu* z Gn 1,2 se proměnil na *aoratos kai akataskeuastos*, tj. neviditelný a neudělatelný, Boží jméno z Ex 3,14 (tetragram JHWH) bylo přeloženo jako „jsem, který je jsoucí“ (*egó eimi ho ón*). LXX měla větší rozsah, neboť oproti židovskému kánonu obsahovala další tzv. deuterokanonické knihy (Mdr, Sír, Ž Šal, Júd, Tób, 1–4 Mak, Bár a další doplňky a přepracování u kanonických knih).⁹⁵

Aristeas⁹⁶ charakterizuje Židy a jejich víru následovně: „Tito totiž uctívají Boha, dohlázeatele a stvořitele všeho, kterého také všichni uctíváme, my je jen rozdílně jmenujeme jako Zena a Dia: takto totiž naši předkové ne nepřiléhavě vyjádřili, že ten, skrze kterého je vše ožívováno a vzniká, také vše vede a ovládá.“

Podobně i v diaspoře vzniklý román Josef a Asenat zdůrazňuje především Boha jako stvořitele a Pána veškerenstva a zároveň milosrdného, slitovného Boha: „Hospodine, Bože věků, který jsi všemu dal dech života, který jsi vynesl na světlo to, co bylo neviditelné, který jsi vše stvořil a zjevil to, co bylo skryté, který jsi vyzvedl nebe a založil nad vodami zemi, který jsi nad propastí vod upevnil veliké kameny, jež se nepotopí, a až do konce činí tvou vůli, Hospodine, můj Bože, k tobě budu volat...“⁹⁷

Vedle LXX existovala i další řecky psaná židovská literatura, která se až na již zmíněné výjimky dochovala jen sporadicky, většinou známe jen jména autorů a nějaké údaje o jejich díle. Mezi nejstarší známá jména patří Demetrios, helénistický Žid, který zpracoval velmi střízlivým způsobem biblické dějiny do doby Ptolemaia IV. (222–205 př. n. l.). Pro přepis jmen používal znění známé z LXX, takže je zřejmé, že již v této době byl řecký překlad Pentateuchu v užívání. Dalšími helénistickými židovskými spisovateli byli Eupolemos a Artapanos. Eupolemos dokončil své chronologické dílo kolem roku 157 př. n. l. V něm apologeticky např. představil Mojžíše jako prvního učence světa, který naučil Židy písmu. Od nich se to naučili Féničané a Řekové. Právě tak nadneseně vylíčil Chrám a jeho působení na pohanské krále. Artapanos šel ještě dále, jeho interpretace židovských dějin se už vůbec nepohybují na historické půdě. V jeho podání se Mojžíš stává „velkým nositelem kultury a dobrodincem lidstva; egyptský král se ho snaží odstranit z cesty z pouhé

95/ Viz H. Hegermann, *Das hellenistische Judentum*, in: W. Grundmann, *Umwelt I*, s. 317.

96/ Srov. Aristeas – mimobiblický spis vzniklý asi v pol. 2. stol př. n. l.: dopis Aristeův Filokratovi, v němž se hovoří o propuštění židovských otroků a zejména o vzniku řeckého překladu Tóry – LXX: *Knihy tajemství a moudrosti I*, s. 27–77.

97/ Josef a Asenat, in: *Knihy tajemství a moudrosti III*, 2,1–14, s. 223.

závisti“.⁹⁸ Zařadit Artapana časově je obtížné, snad byl Eupolemovým sou-
časníkem. I když se někteří z helénistických Židů pokoušeli napodobovat
řeckou prozodii i drama, navíc poměrně bezúspěšně, byl hlavní zájem židov-
ských helénistických autorů věnován dějepisectví. Za všechny je možné jme-
novat Jazona z Kyrény (autora předlohy 2 Mak), neznámého autora 3. knihy
Makabejské, Justa z Tiberiady a Josepha Flavia. Justus z Tiberiady byl po-
dobně jako Josephus Flavius současným židovské války, kterou zachytil ve
svém díle zároveň se staršími dějinami. Přesně vzato nejsou tyto dva poslední
autoři reprezentanty diasporního židovstva, nýbrž helénistického židovstva
v Palestině samé. To ukazuje na důležitou skutečnost, že ani Palestina se svým
ortodoxním židovstvím nezůstala stranou helénistických vlivů. Hasmoneovci
i Herodovci se o rozkvet helénistické kultury v Palestině velmi zasloužili.

K helénistickým autorům patřil i autor tzv. Aristeova dopisu, též autor Jo-
sefa a Asenat, a dále Aristobulos, z jehož díla se nám zachovalo pět fragmentů,
jež představují předstupeň Filónových filosoficko-teologických spekulací. Svě
dílo věnoval králi, nejspíše Ptolemaiovi VI. Filometorovi (181–145 př. n. l.).⁹⁹

Pro pohanskou společnost bylo diasporní židovstvo atraktivní svým mo-
noteismem, svými vysokými mravními ideály, soudržností židovských ko-
munit (solidaritou a sociálními ohledy). Přes značně kritický vztah k Židům
v antice se díky těmto aspektům židovského náboženství a sociální reality
kolem synagog shromažďovaly skupiny bližších i vzdálenějších příznivců.
Tvořily tři kategorie: proselyté, bojící se Boha (bohabojní), vzdálenější příz-
nivci. Antika na přelomu letopočtu byla plna fatalismu, pesimismu a úzkosti,
lidé hledali únik v různých mysterijních náboženstvích a východních kultech,
tradiční víra v bohy byla v krizi. V tomto kontextu bylo židovství svou nabídkou
atraktivní. Avšak teprve křesťanství svou nadnárodní povahou a osvo-
bozením od rituálních předpisů židovství umožnilo širší možnost recepce
židovského dědictví. Křesťanství samo bylo zpočátku vnímáno zároveň jako
jeden z mysterijních vykupitelských kultů, které se v té době hojně rozšířily.¹⁰⁰

Proselyté

Proselyté tvořili v židovstvu zvláštní skupinu, neboť šlo o pohany, kteří se
obrátili k židovství a přijali ho zcela, tedy i s jeho kultovními a rituálními
předpisy (obřízka, sabat, jídelní předpisy ad.). Patřili většinou spíše k sociál-

98/ H. Hegermann, *Das hellenistische Judentum*, in: W. Grundmann, *Umwelt I*, s. 319.

99/ K tématu diasporní helénistické literatury a vzdělanosti viz blíže H. Hegermann, *Das hellenistische Judentum*, in: W. Grundmann, *Umwelt I*, s. 318–326.

100/ K tomuto tématu viz publikaci R. Dostálové a R. Hoška, *Antická mysteria*.

ně slabší vrstvě, někteří se rekrutovali z otroků (židovský otrok měl podle Zákona jiné postavení než pohanský). Do židovského společenství byli přijímáni tzv. křtem proselytů (ženy i muži), muži se navíc podrobili obřízce. V helénistickém prostředí vzniklý milostný „román“ Josef a Asenat ukazuje Asenat jako takový prototyp konvertitky k židovství (viz kap. 12).¹⁰¹ Skutky apoštolů (6,5) jmenují Mikuláše z Antiochie jako proselytu (v Českém ekumenickém překladu: „původem pohana, který přistoupil k židovství“ – řec. *kai Nikolaon prosélyton Antiochea*). Proselytismus nebyl příliš rozšířeným fenoménem.

Bohabojní/bojící se Boha

Ti, kteří v zásadě přijali židovský monoteismus, některá ustanovení (např. sabat) a etické ideály, nikoliv všechny kultovní a rituální předpisy, účastnili se synagogálních bohoslužeb a podporovali židovskou obec, se nazývali bojící se Boha/bohabojní. Většinou pocházeli z lépe situovaných kruhů. Ve Sk 13,16 oslovuje Pavel shromážděné muže v synagoze v Pisidii: „Muži Izraelité a bojící se Boha“ (řec. *foboumenoi ton theon*), podobně ve Sk 17,4: „... také velmi mnoho Řeků, kteří už ctili jediného Boha (řec. *sebomenoi*) a nemálo žen z významných rodin“ a 17,12: „mnozí z nich uvěřili a s nimi nemálo Řeků, vznešených mužů i žen“. Také Josephus Flavius se zmiňuje o této kategorii příznivců židovství. Např. Neronovu manželku Poppaeu označuje za bohabojnou (Žid. starož. XX,8,11; §195).

Vzdálenější přívrženci

Vedle těch, kdo se z pohanství k židovství více nebo méně explicitně hlásili, byla i určitá skupina příznivců, kteří měli k židovství blízko, ale formálně od něj zůstávali odděleni. O tom svědčí i Pavlovo misionářské působení, které by bez toho, že se jeho adresáti v židovské tradici nějakým způsobem orientovali, bylo těžko myslitelné (srov. 1 Te 1,9n. – zde jsou Tesaloničané charakterizováni jako ti, kdo se obrátili od model k pravému Bohu), protože Pavel z židovských tradic vychází. Mezi takové mohl patřit i setník z Mt 8,5–13,

101/ Knihy tajemství a moudrosti III, s. 223nn. Román vznikl asi v 1. pol. 1. stol. n. l. (někteří autoři udávají rozmezí 1. stol. př. n. l. až 100 n. l., např. Burckhard). V komentáři k českému vydání zmiňuje P. Pokorný na s. 213 speciální rituál přijímání proselytů do židovské obce: „... je velmi pravděpodobné, že zmínky o chlebu, kalichu a pomazání olejem jsou připomínkou hlavních částí pravidelných stolování židovských diasporních obcí. Ochutnání plástve medu (kap.16 a 17) je zase nejspíše odkazem na jednorázový obřad egyptské diaspory, kterým byl proselyta přijímán do společenství Izraele. Stvrzoval přijetí Ducha a zasliboval věčný život. Liturgicky byl spojen s polibkem nového člena všemi členy židovské obce.“

L 7,1–10 a J 4,43–54. V L 7,5 je tento setník charakterizován: „... miluje náš národ, i synagogu nám vystavěl“ – to může být v souladu s Lukášovou teologií poměrně tendenční (zdůraznění kladného vztahu židovství, potažmo křesťanství a římských úředních míst), nicméně v jádru historické. Je třeba však připomenout, že hranice mezi židovstvím a nežidovstvím nebyly zejména v diaspoře tak ostré, jak se dříve mělo za to.

Filó/Filón Alexandrijský (25 př. n. l. – 50 n. l.)

Mezi nejvýznamnější postavy židovské diaspory patřil bezesporu Filón Alexandrijský. Jeho snahou bylo inkulturovat (akulturovat) židovství do helénistického životního způsobu. Pocházel z nejvyšších kruhů židovské alexandrijské finanční oligarchie: již jeho otec vlastnil římské občanství a jeho bratr Alexandr byl vrchním úředníkem celní správy a důvěrníkem císařovy matky Antonie; Filónův synovec Tiberius Alexandr byl dokonce prokurátorem v Palestině po smrti Agrippy I. (45/46–48).¹⁰²

Jako filosof, teolog, spisovatel, historik a politik, důkladný znalec Zákona (vychází z řeckého textu) i soudobé helénistické kultury a řecké filosofie a hlasatel židovství helénistickému světu patřil k největším učencům své doby. Po tragických událostech prohrané židovské války byla jeho snaha o inkulturuaci židovského dědictví do pohanského řeckého prostředí, tak příznačná pro jeho spisy, odmítnuta. Jeho spisy se uchovaly především díky zájmu křesťanů. Bohužel ne kompletně.¹⁰³

Dílo teologické

1. Alegorický komentář k Tóře. První čtyři knihy se nazývaly Alegorie Zákona; na ně navazovala další jednotlivá pojednání k důležitým tématům, např. o andělech, snech.
2. Průběžný komentář ve formě otázek a odpovědí – zachovalo se šest knih výkladu Geneze, dvě (z pěti) knih výkladu k Exodu: často překvapivý komentář doslovného smyslu.

102/ Na rozdíl od svého strýce se však vazby na židovství vzdal, stal se typickým Římanem a správu země prováděl v protižidovském duchu.

103/ K charakteristice Filónova díla viz Hegermann, *Das hellenistische Judentum* (kap. Philo von Alexandria 326–342), in: Grundmann, *Umwelt des Urchristentums I*, vybrané texty v 2. díle, s. 281–307. Eusebius ve svých *Církevních dějinách* II,18, věnuje pozornost Filónovým spisům. Názvy a témata mnohých spisů jsou zde zachovány, takže tento Eusebiův výčet ukazuje bohatost Filónova díla i jeho znalost a oblibu v raném křesťanství.

3. Řada dalších exegetických pojednání: šlo o doslovný výklad Tóry, srozumitelně a pro vzdělané nežidovské čtenáře atraktivně podaný výklad.

Tóra je představena jako učení, které je v jednotě se stoickým přírodním zákonem, to znamená, že ten, kdo zachovává Tóru, zachovává zároveň přírodní řád. Podařilo se mu systematicky vyložit obsah Tóry a celou látku, vyprávěcí dějinné pasáže i jednotlivé příkazy přiřadit k Dekalogu. Filón psal se zvláštním ohledem na proselyty a vzdělaného nežidovského čtenáře. V díle zabývajícím se životem Mojžíšovým je Mojžíš představen jako ideální vůdce a vládce, zákonodárce, velekněz a prorok. Filón představuje univerzalistický pól židovství, ovšem výrazně odlišný od apoštola Pavla. Pro Filóna zůstává Zákon trvale určující veličinou, avšak v univerzální interpretaci, v níž je Zákon konkretizací obecného přírodního zákona, zákona rozumu a přirozeného práva. Pro Pavla je Zákon jen dočasným ztělesněním Boží vůle, zachovává z něj univerzálně platné mravní zásady, univerzální trvalou platnost má pouze Boží jednání v Ježíši Kristu.

Základní cíl Filónova díla je parenetický: výzva k věrnosti a úctě k pravému Bohu a k usilování o pravou zbožnost a ctnost. K tomuto cíli používá celé bohatství tehdejší filosofie, teologie a vzdělanosti – nejde tedy o to, aby židovského čtenáře seznámil s řeckou vzdělaností, ta je předpokládána, nýbrž aby „víru“ otců podložil moderními vědeckými, kosmologickými a morálními argumenty. Dnes bychom to nazvali inkulturací Zákona. Filón vykládá celý Zákon především eticky a vnější požadavky, např. obřízku, chápe jako pedagogické prostředky k naplnění vnitřních požadavků. Avšak odmítá čistě alegorickou interpretaci. Na rozdíl od apoštola Pavla, který byl zřejmě jedním z nejvýznamnějších misionářů začátku druhé poloviny 1. století, zachovává Filón celý židovský obsah a ten se snaží interpretovat řecky. Pavel postupoval téměř obráceně.

Mezi důležité myšlenky jeho teologické antropologie a etiky, vycházející z jeho interpretace Zákona, patří:

- Vazba svobody člověka a milosti Boží: člověk je sice nakloněn ke zlému, ale může s Boží pomocí jednat dobře, ve své mravní zodpovědnosti je svobodný, ale zároveň je odkázán na Boží milost; dobré (mravné) jednání člověka je dáno jeho součinností s Boží milostí.
- Přirozená rovnost všech lidí, a to i otroků (v návaznosti na stoické pojetí); bez rozlišení židovských a nežidovských otroků. Zde překračuje doslovné znění Tóry: otroctví jako systém považuje za nutné, i když zná alternativu námezdní práce. Otrok je svým lidstvím pánu roven, proto má právo na slušné zacházení.

- Velké ocenění manželství a vzájemného soužití muže a ženy, i když žena je chápána jako podřízená muži a méně dokonalá.
- Požadavek rovnosti lidí před právem a sociálních ohledů, tj. požadavek neúplatnosti soudce a jeho angažovanosti ve prospěch malých a společensky bezmocných.

Filón byl hlasatelem vysokého etického ideálu, nikoliv ovšem jen pro jednotlivce, nýbrž orientovaného celospolečensky: plnění Tóry je cestou k dosažení ráje, věčného Božího příslibu (vítězství Božího lidu nad všemi ostatními, hojnost všech dober).

Dílo filosoficko-teologické¹⁰⁴

Základním problémem je vybudování mostu mezi pravdou zjevenou v posvátných knihách (Písmu) a pravdou, k níž dospěli filosofové (Platon, Aristoteles, stoici). Vedle filosofie (přičemž největším filosofem je pro Filóna Mojžíš) a Písma, interpretovaného převážně alegoricky, existuje ještě třetí pramen poznání, a to osvětlení, přicházející bezprostředně od Boha. Filón se zabýval takovými otázkami, jako rozumovost nerozumných tvorů; věčnost, nestvořenost a nepomíjivost světa; předurčení (zde obhajoval stoické učení o předurčení proti epikurejským a jiným filosofickým námitkám).

Filón se aktivně podílel na dobové filosofické diskusi a dává ostatním vzdělaným Židům příklad, jak lze pozitivně zhodnotit helénistickou kulturu a helénistické myšlení, např. v přijetí filosoficky založeného předurčení, které je pojímáno v souladu s biblickou tradicí.¹⁰⁵

Jeho filosofický systém je těžko rekonstruovatelný, neboť se inspiroval různými řeckými filosofi: Platonem, platoniky, Aristotelem, pythagorejci, stoickým učením, kyniky. Filón je však ve skutečnosti málo zainteresován na kosmologii, psychologii atd., neboť celou diskusi hodnotí z pozic teologie. Jeho závislost na Platonovi a stoicích je velmi silná, přesto nejde o čistě eklektický přístup, který mu přisuzuje Störig ve svých Malých dějinách filosofie, a to především proto, že se s pomocí dobově rozpracovaných filosofických kategorií snažil uchopit totálně odlišný svět biblických představ o Bohu a jeho stvoření. Zůstává zakotven nejen v tradici striktně monoteistických představ, nýbrž i víry v osobně se zjevujícího Boha v lidských dějinách.

Bůh a jeho poznatelnost: Bůh je ve své podstatě u Filóna pro jakoukoliv bytost, i čistého ducha, zásadně nepoznatelný, neboť jakožto tvůrce svět

104/ Störig, *Malé dějiny filozofie*, s. 149n., řadí Filóna k alexandrijským eklektikům.

105/ Blíže k interpretaci jeho díla viz studii Miroslava Šediny *Logos a pneuma. Filón Alexandrijský a „gramatika“ helénistické filozofie na počátku křesťanské éry*.

nekonečně přesahuje. S ním není nic srovnatelného: Filón se zásadně distancuje od všech dobových pojetí Boha, božstva. Zároveň podle něj patří úsilí o poznání Boha k nejvlastnějšímu povolání člověka, a proto je třeba se mu věnovat. Člověk může poznat, že Bůh je a že je zásadně transcendentní, tj. působící a jednající a navýsost suverénní. Jeho působení a jednání je zprostředkováno silami, které z něho vycházejí a vše pronikají. Tyto síly jsou srovnatelné s Platonovými idejemi, nicméně jsou chápány dynamicky, zároveň jsou personifikovány, tj. kombinovány s představami andělů. Tyto síly jsou hierarchizovány: zde je východisko pro Filónovu představu tzv. „druhého Boha“ – *deuteros theos*, který se vyskytuje pod pojmenováním Logos, Sofia (Moudrost) či Dynamis (Síla).

Logos u Filóna nemá jednoznačný charakter: na jedné straně ho lze chápat jako vlastnost Boží, na druhé straně je personifikován. „Jakožto prostředník stvoření je Logos stále znova charakterizován jako duše či hlava světa; ve smyslu obrazu, otisku (Božího) je v člověku coby mikrokosmu lidský duch určen k tomu, aby vládl tělu i duši, smyslovost a afekty podřídil lidskému duchu a ctnosti spojil v pevnou a živou jednotu.“¹⁰⁶

„Proč se mluví, jako by to bylo o nějakém jiném Bohu, jako obraz Boží stvořil člověka, a ne jako svůj vlastní? Tohle je řečeno nanejvýš případně a moudře. Neboť nic smrtelného nesmělo být jakožto obraz přiřazeno Nejvyššímu, Otci veškerenstva, spíše jen druhému Bohu, tj. jeho Logu. Neboť duchovní otisk v duši člověka musel být zhotoven božským Logem, neboť Bůh, jenž je před Logem, je vyšší než veškeré duchovní bytí...“¹⁰⁷

Svět, zejména ti, kteří poznávají jednoho (Boha), je chápán jako druhorozený syn Boží vzniklý podle noetického paradigmatu prvorozeného syna, jímž je Boží Logos. To, co je přístupné lidskému duchu, je právě Boží Logos, Boží mysl ve vztahu ke světu, nikoliv Bůh sám. I když má Filónův Logos personalistické rysy, není nějakým samostatným božským bytím, které by bylo Bohu rovnocenné.

Člověk je jakožto tvor u Filóna „smíšená“ bytost, otevřená pro dobro i zlo, přesto Filón nekategorizuje lidi na dobré a špatné (na rozdíl např. od pozdějších gnostiků) ani nepovažuje žádnou složku člověka (např. smyslovost) za sídlo zla. Sklon ke zlému je pro člověka podnětem k zápasu s ním a nadvládě nad ním, a to jak v síle lidského ducha, tak s pomocí božské síly milosti (srov.

106/ Hegermann, Das hellenistische Judentum, in: Umwelt I, s. 336.

107/ Z komentáře ke Genezi 1,27 (9,6), převzato a přeloženo z Umwelt des Urchristentums II, s. 312. V češtině je dostupné komentované řecko-české vydání Filónových textů O stvoření světa, O gigantech, O neměnnosti Boží. Překlad a komentář je dílem Miroslava Šediny.

apoštol Pavel). „Existují ale také bytosti smíšené povahy, jako je člověk, který do sebe přijímá zcela protikladné věci – rozum i pošetilost, zdrženlivost i nevázanost, statečnost i zbabělost, spravedlnost i nespravedlnost, krátce řečeno, dobro i zlo, krásu i ošklivost, ctnost i špatnost. Avšak Bohu a otci všech věcí bylo vlastní učinit skrze sebe sama jen věci dobré, a tedy příbuzné jeho vlastní povaze. Nebylo mu cizí stvořit také to, co není ani dobré, ani zlé, protože i tyto věci jsou prosty jemu nepřátelské špatnosti. Stvořit smíšené věci mu bylo zčásti vlastní, pokud jde o lepší ideu, která se s nimi snoubí, zčásti ale cizí, pokud jde o ideu opačnou a horší. Proto podle Mojžíše vyslovil Bůh pouze o stvoření člověka tento výrok ‚vytvořme‘, který jako by naznačoval příspěvi jiných pomocníků. Aby totiž Bůh, vládce všeho, platil za původce bezúhonných záměrů a činů správně jednajícího člověka, kdežto za ty opačné aby zodpovídaly jiné, jemu podřízené bytosti. Neboť není dost dobře možné, aby otec byl pro své děti zdrojem něčeho zlého. A špatnost stejně jako činy, které řídí, to je něco zlého.“¹⁰⁸

Ve svém učení o **ctnosti** používá Filón vše, co je možné převzít z řecké filosofie pro podporu tohoto učení. Liší se však tím, že jeho etika je v základě teologická, a to v tom smyslu, že považuje za výraz vrcholné bezbožnosti připisovat si dobré skutky: Filón uznává a hlásá lidskou svobodu volby a vyzývá neustále k mravnímu jednání, ale zároveň trvá na vyznání, že je to Bůh sám, kdo v nás toto dobro působí. Jen Bůh může způsobit, že člověk jedná skutečně dobře, dokonale a neposkvřněně.¹⁰⁹ Pro toto své učení používá Filón často výrazy z řeči mysterií, ale jde mu stále o ctnost, a to v biblickém chápání.

Hřích a odpuštění: podle Filóna se člověk kvůli své nedokonalosti (nikoliv kvůli vrozené hříšnosti) nemůže vymanit zcela z moci hříchu, potřebuje proto odpuštění od Boha. Důležitou roli v tomto procesu hraje liturgie Dne smíření: prosba o odpuštění hříchů (vědomých i nevědomých), lítost, kající smýšlení, obrat a dobré jednání. Díky očištění Boží slitovností a odpuštěním je obnovena zbožnost člověka.

Filón je přesvědčen o světodějném poslání židovstva, proto myslí **univerzalisticky**. Podobně jako kněží pro židovský národ je židovský národ pro ostatní svět prostředníkem Boží přízně: oběť prvotin o Velikonocích není podávána jen za židovský národ, nýbrž za celé lidstvo. Filón tím vykládá chrámový kult univerzalisticky.

108/ O stvoření světa XXIV,73–75, přel. M. Šedina.

109/ Srov. Fp 2,13: „Neboť je to Bůh, který ve vás působí, že chcete i činíte, co se mu líbí.“

Události na Sinaji jsou interpretovány mysticky, a to jakožto mysterium, jehož se účastní zvláštním způsobem Mojžíš, ale i lid, který se účastí na Boží přítomnosti prostřednictvím Logu-Sofie-Dynamis stává pneumatickou obcí. Ani ve svých etických vývodech neopouští Filón půdu základní židovské ortodoxie, neboť jeho cílem není hlásat jakožto ideál ctnosti, nýbrž poslušnost vůči božské Tóře. Pokud jde o pojetí Boha, trvá na víře v Boha-Stvořitele, který je však vůči světu radikálně transcendentní. Logos je prostředník, anděl, síla (Filón hovoří i o *logoi* – myslí tím anděly), „druhý Bůh“, neboť Bůh se nemohl „zahazovat“ s hmotou. I když vychází i z Platona a ovlivnil ho novoplatonismus a má některé shodné prvky s gnózí (emanace z Boha), je zásadně nedualistický.

Hlavním přínosem Filónovy alegoreze (alegorického výkladu bible) je „přesměrování filosofického rozhovoru od světa k transcendentnímu Bohu“.¹¹⁰

Dílo historicko-politické

V závěrečném období své činnosti se Filón angažoval také v politice na obranu Židů: účastnil se (vcelku neúspěšného) poselství k císaři Caligulovi proti místodržícímu Flaccovi (spisy *In Flaccum a Legatio ad Gaium* jsou dokladem o pronásledování Židů v Alexandrii, o císaři Caligulovi a tehdejších poměrech).

Z Filónova díla se dochovaly také fragmenty dvou apologetických spisů u Eusebia, tj. *Hypotetika* a *Apologia hyper Judaión* (*Apologia* byla možná jen součástí prvního díla), kde je zachován popis esénské komunity. Líčení života esénů obsahovala i první kniha dvousvazkového díla, z něhož se zachovala z *De vita contemplativa* druhá kniha.¹¹¹

Filón Alexandrijský představuje jeden z nejvýraznějších pokusů o zpřítomnění židovské biblické tradice (Zákona) v myšlení a kultuře tehdejšího helénismu. Avšak, jak uzavírá M. Šedina svou studii o Filónově filosofii, „nejde jen o to, že se díky specifické zkušenosti diasporního Žida dokázal vymanit z lokálního ducha palestinské zbožnosti a vyzdvihnout univerzalistický nárok biblické tradice, která podle jeho názoru uděluje jednotlivým rituálním předpisům Mojžíšova zákona platnost všeobjímající kosmické normy. Rozhodující byla spíše jeho schopnost využít racionální étos řecké vědy k založení zcela nového transcendentního konceptu božského bytí, daleko

110/ Miroslav Šedina, *Logos a pneuma*, s. 201.

111/ Hegermann, *Das hellenistische Judentum*, kap. Die jüdisch-hellenistische Literatur, in: *Umwelt I*, s. 330.

překračujícího parametry dosavadních teologických spekulací. V neobyčejně ostrém světle tohoto principu se totiž podstatně proměňují také původní funkce logických nástrojů, jimiž řecká filosofie vymezovala svůj vlastní duchovní prostor.¹¹²

Chrám, synagoga, Zákon v době Ježíšově

Náboženský, správní a ekonomický význam Chrámu

Jeruzalémský Chrám v době helénistické (tzv. druhý Chrám) byl jednou ze základních veličin národní a náboženské identity tehdejšího židovstva, a to až do svého zničení v roce 70. Na rozdíl od prvního Chrámu nebyl jen kultovním místem, kam byly přinášeny oběti, nýbrž zároveň centrem života. Jako instituce (v čele s veleradou, velekněžími a dalším personálem) nahradil královský úřad a měl zásadní význam v samosprávě židovské pospolitosti. Důležitou roli hrál nejen ve vnitřním politickém, náboženském a kultovním životě židovstva v Palestině, nýbrž představoval ústřední veličinu i pro diasporní židovstvo.¹¹³ Vedle funkce liturgické (přinášení obětí) sloužil jako místo veřejných shromáždění a disputací (srov. L 3,46; 21,37; Sk 5,12.21; 3,1–4,3; aj.), soudu (zasedání vele rady) apod.

Chrám byl důležitý nejen z náboženského a politického hlediska, nýbrž hrál zároveň i důležitou ekonomickou roli, a to jak z důvodu každodenních a svátečních obětí, tak z důvodu chrámového pokladu a finančního provozu, který s ním byl spojen. Chrám vzhledem k chrámovému pokladu¹¹⁴ sloužil zároveň také jako hlavní banka (především depozitní) židovstva. Poklad byl

112/ M. Šedina, *Logos a pneuma*, s. 200.

113/ Diasporní židovstvo se podílelo na jeho činnosti a provozu zejména prostřednictvím chrámové daně a účasti na poutních svátcích.

114/ Kvůli svému pokladu byl Chrám v průběhu dějin mnohokrát vyloupen. Od samého počátku existence se stal cílem různých nájezdů a válečných akcí. V době helénistické byl v roce 169 př. n. l. vyloupen Antiochem IV. Epifanem, který si odvezl 1800 talentů a předměty z chrámového pokladu, triumvir Crassus v r. 54/53 př. n. l. vyloupil Chrám v boji proti Partům a sebral i 2000 talentů, které tam Pompeius nechal. Po smrti Herodově roku 4 př. n. l. vyraboval chrámový poklad finanční správce Sabinus. Pontius Pilatus vzal násilně z chrámového pokladu prostředky na stavbu vodovodu, ale zřejmě i k vlastnímu obohacení. Prokurátor Gessius Florus se zmocnil 17 talentů na daně, což vyústilo v povstání Židů a začátek židovské války.

Chrám získával prostředky z tzv. chrámové daně a darů – nejen od palestinského židovstva, ale od Židů a často i cizinců z celého světa. Chrámová daň, kterou Židé mezi sebou vybírali v diaspoře, byla občas násilně konfiskována, např. v provincii Asia v roce 62/61 př. n. l. byla židovským výběrčím údajně zabavena suma 120 talentů.

tak veliký, že po zničení Chrámu v roce 70 údajně klesla hodnota zlata v Asii asi na polovinu. Z chrámového pokladu byl financován chrámový provoz včetně personálu a stavebních úprav, které běžely od roku 20 př. n. l. téměř až do začátku židovské války (do r. 64). Svým provozem byl Chrám pro mnoho lidí zdrojem obživy: od kněží a dalšího chrámového personálu, přes peněženče/směnárníky, prodavače, dělníky, kteří pracovali na přestavbě a úpravách, až po chovatele dobytka pro každodenní a sváteční oběti. Tento neliturgický provoz byl zcela regulérní a ve shodě s ustanoveními Zákona. Ježíšovo prorocké gesto „očistění“ Chrámu nemělo primárně morálně náboženský charakter (nešlo o nějaké „nepravosti“ prodejců), nýbrž bylo vyjádřením Ježíšova nároku na zvláštní postavení v Božím plánu spásy, jeho soudu nad stávajícím stavem, jehož byli představitelé Chrámu nositeli. Jim především bylo toto gesto jako výzva, varování a soud určeno.

Chrámový provoz

Chrám byl spravován veleknězem a jeho pomocníky (operativní grémium), byl i místem zasedání velerady, než její zasedání roku 31 Pilát přemístil do města. Nejdůležitějšími velekněžskými rodinami v době Hasmoneovců, Herodovců a římských prokurátorů byly rodiny Boethos, Ananiáš/Hannas, Fiabi, Kamith.¹¹⁵ Bohoslužbu, tj. pravidelné chrámové oběti ráno a večer, přinášeli především kněží (výjimečně o svátcích, zejména o svátku Jom Kippur/Dne smíření, a o sobotách i velekněz). Byli rozděleni do 24 oddílů/řádů. Každý řád (hebr. *mišmara*, řec. *patria* nebo *efemeria* – L 1,5.8) měl službu týden, tedy dvakrát do roka, a o svátcích. Kněží bylo kolem 7200. K týdennímu řádu náleželo tedy 300 kněží, k dennímu průměrně pět. K největší službě patřilo přinášení kadidlové oběti ve svatyni. To připadlo na jednotlivého kněze málokrát za život (srov. L 1,8nn.). Kromě kněží se na chrámově bohoslužbě podíleli také levité, jichž bylo kolem 10 000. Jejich služba se dělila na vyšší (chrámová hudba) a nižší (příprava oběti, čistota, otvírání a zavírání chrámových vrat, chrámová policie).

K nejbližším spolupracovníkům velekněze patřili: zástupce velekněze (i on měl mít velekněžský-sadokovský původ, byť se velekněžský původ stával spíše ideovým postulátem než historickou realitou), velitel chrámové stráže (měl na starosti kult a chrámovou policii), sedm vrchních dohlížitelů, tři správci chrámového pokladu a představený kněžského řádu (týdenní služby). Představení kněžských řádů nepatřili do velerady, ale v době služby

¹¹⁵/ Viz soupis velekněží v této knize na s. 41.

stáli po boku veleknězi a veliteli chrámové stráže (před správci a dohlížiteli). Ti všichni tvořili operativní grémium velekněze. V Novém zákonu se o nich hovoří jako o velekněžích.

Velerada

Velerada se skládala ze 71/72 členů,¹¹⁶ většinu z nich tvořili saducejové (z kněžské i laické aristokracie). Herodes Veliký se snažil moc saducejů omezit, podporoval proto ve veleradě spíše farizeje. Velerada rozhodovala všechny důležité záležitosti vnitřní správy země a měla nejvyšší soudní pravomoc. V době prokurátorů byla její soudní pravomoc omezena v tom smyslu, že nemohla vynášet rozsudky smrti (viz proces s Ježíšem). V zemi byly i lokální soudy, ale hlavní slovo měla velerada. Podle Josepha Flavie¹¹⁷ zřídil syrský legát (praetor) Gabinius v letech 57–55 př. n. l. pět soudních dvorů: vedle Jeruzaléma ještě ve městech Gadara (v Pereji), Amathus (v Pereji), Jericho (v Judsku) a Sepforis (v Galileji), a to v souladu s novým správním rozdělením země.

Synagogy

Vznik synagogy jako instituce zůstává nejasný. I když se v literatuře¹¹⁸ předpokládá, že první vznikly už v 7. století př. n. l.¹¹⁹ (někdy dokonce už v souvislosti s deportací severních kmenů) buď jako reakce na zlikvidování lokálních svatyní za Josiášovy reformy, nebo v 6. století v babylonském zajetí jako náhrada za Chrám¹²⁰ (nebo nezávisle v Palestině a v exilu přibližně ve stejné době), event. v době reformy Ezdrášovy a Nehemiášovy, jsou nejstarší synagogy historicky doložitelné v diaspoře z 2. poloviny 3. století př. n. l. v Egyptě a v Judsku samotném teprve v 2. nebo 1. století př. n. l. (např. v Gamle,

116/ L. Tichý, Úvod, s. 156, uvádí číslo 71 s odkazem na Mišnu: „Velký sanhedrin měl 71 členů.“ W. Grundmann, Umwelt I, s. 161, uvádí 72.

117/ Žid. starož. XIV,5,4 (§ 91); viz také W. Bösen, Galiläa, s. 71. Zřízení soudních dvorů komentuje Josephus Flavius jako součást decentralizace správy země, která byla důsledkem římského zásahu do správy země po r. 63 př. n. l. „Nakonec zřídil [Gabinius] pět soudních dvorů (synedrií) pro stejný počet okrsků, a to v Jeruzalémě, Gadaře, Amathu, Jerichu a v Sepforidě v Galileji. Tak přišli Židé o své království a měli jen aristokratickou formu vlády.“

118/ Viz M. Bič, Ze světa Starého zákona II, s. 435nn.

119/ Někteří badatelé vidí dokonce v 1 Kr 8,27–30; 2 Kr 4,23 poukazy na existenci něčeho jako synagoga, většina se domnívá, že její počátek leží v 6. století v reakci na zničení Chrámu – srov. Levine, s. 426.

120/ Viz např. Nosek – Damohorská, Úvod, s. 53n.

v pevnostech Masada, Herodion).¹²¹ V době Ježíšově byly synagogy už značně rozšířené, jak dosvědčují nejen mnohá místa Nového zákona, ale i Filón a Josephus Flavius a také četné archeologické nálezy po celé tehdejší římské říši.

Řecky se synagoga nazývala *synagogé* (sešlost, shromaždiště) nebo *proseuché* (modlitba, modlitebna), mohla být ale označována i dalšími názvy, jako *hieron* (svatyně), *eucheion* (modlitebna), *sabbateion* (sobotní shromaždiště), *didaskaleion* (místo na výuku); latinsky *templum* a amfiteátr. To svědčí o různých funkcích, které v jednotlivých místech synagogy plnily. Pro diasporu byl nejčastějším termínem *proseuché*, což nasvědčuje především tomu, že v diaspoře měla synagoga zejména náboženské poslání. Naopak pro Palestinu je nejčastější označení *synagogé*, které nemá primárně náboženský obsah, nýbrž zdůrazňuje funkci shromaždiště, místo, kde se místní komunita setkávala k veřejným akcím (politická shromáždění, soudy, výuka, ubytování hostů, charitativní akce, stolování, liturgicko-modlitební shromáždění). Jako místo veřejných záležitostí obce byla uznávána od Židů i ne-Židů.¹²² Na ni také mířily útoky a pogromy, když si chtělo nežidovské obyvatelstvo vylít zlost a vyjádřit své nepřátelství vůči Židům, jak se nezřídka dalo v 1. století n. l.

Synagoga tedy plnila nejrozmanitější funkce veřejného a náboženského života místní obce. Podle názoru Lee I. Levina¹²³ se synagoga do podoby známé z literatury vyvinula ze shromaždiště u městských bran, které původně sloužily stejným účelům v době prvního Chrámu, jak je možné vyčíst z mnoha svědectví Starého zákona.¹²⁴ V helénistické době došlo ke změně způsobu stavby městských bran, neboť začaly fungovat jako prosté brány mezi dvěma kruhovými nebo čtvercovými věžemi bez shromažďovacího prostoru kolem.

121/ Nejdůležitějším svědectvím je tzv. Theodotův nápis z Jeruzaléma z 1. stol. n. l., z doby Herodovců, možná již ze samého začátku století. „Theodotos, syn Vettenův, kněz a archisynagogos, syn archisynagogův a vnuk archisynagogův, zbudoval /tuto/ synagogu pro čtení Zákona a pro učení ustanovením a prostor pro hosty, pokoje, a vodu vhodné jako hostinec pro potřebné z cizích míst, (synagogu) kterou založili jeho otcové se staršími a Simonidovci.“ Tento nápis v řečtině také dosvědčuje existenci synagog pro řecky mluvící Židy v Jeruzalémě.

122/ Ze zmíněného Theodotova nápisu je zřejmé, že synagoga v Palestině sloužila jak předčítání Tóry a výuce přikázáním včetně vyučování dětí, tak ubytování hostů, především asi poutníků z diaspor, a veřejným shromážděním. Podle Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 131, není beze všeho zřejmé, zda i v Palestině stejně jako v diaspoře sloužila jako modlitebna, místo společného stolování a soudních jednání.

123/ *The Nature and Origin of the Palestinian Synagogue Reconsidered*, s. 425–447, zejm. s. 433–441.

124/ 2 Kr 7,2 – místo obchodu; 1 Kr 22,10; Jr 38,7; Iz 29,21; Am 5,10 – místo vystoupení proroků; 2 Pa 32,6 – vojenské shromaždiště; Dt 21,19; Rt 4,1–2 ad. – shromaždiště k projednávání soukromých i veřejných záležitostí, soudních záležitostí, 2 Kr 23,8 – k náboženským úkonům, Neh 8,1 – k předčítání Tóry.

Došlo k tomu zřejmě v důsledku změny opevňovacího systému, jež byla reakcí na nové způsoby vedení války a novou válečnou techniku. Ona shromáždění, která se dříve dala u městských bran, byla přenesena do přilehlých prostor, z nichž se posléze vyvinula synagoga nejen jako instituce, nýbrž jako budova, později od městských bran přemístěná do města. K tomuto vývoji docházelo postupně a zdá se, že synagoga jako taková začala v Palestině existovat až od konce 2. století př. n. l., přičemž je třeba při hodnocení pramenů brát v úvahu právě to, že slovo *synagogé* znamená primárně shromáždění lidí, sešlost občanů¹²⁵, nikoliv budovu.

Podle Levina¹²⁶ není představa, že synagoga vznikla jako protiváha Chrámu a byla záležitostí farizejů (v protikladu k saducejskému chrámu), ničím podložená. Synagoga vznikla nejspíš jako lokální shromaždiště bez jakékoliv bezprostřední vazby na farizeje jakožto doplněk Chrámu.¹²⁷ „Přes rozdílnost chrámové a synagogální bohoslužby existovaly obě instituce bez rozporů vedle sebe. Učitelé synagogy nikdy nepopírali autenticitu a centralitu chrámových bohoslužeb, a naopak kohanim¹²⁸ nikdy nepopírali náboženskou důležitost synagogální bohoslužby. Mezi těmito dvěma institucemi neexistovala konkurence, protože každá měla svou vlastní funkci, kterou druhá z nich schvalovala. Chrámový rituál byl uznávaným prostředkem pro dosažení odpuštění hříchů, synagoga zaujímala naproti tomu postavení bezprostřednosti v životě národa, jelikož dovolovala každému z věřících osobně se obracet s prosbami k Bohu a poskytovala mu příležitost poslouchat četbu Boží Tóry a její výklad poskytovaný učiteli.“¹²⁹ Pro diasporu měla synagoga ještě větší význam než pro vlastní Palestinu a zaujímala v životě diasporní komunity centrální postavení. Odraz toho nalézáme např. i v líčení Pavlových misijních pokusů přes synagogu ve Skutcích apoštolů. Po zničení Jeruzaléma význam synagog jako center židovských obcí vzrostl. Zůstala – podobně jako v předchozí době – místem nejrůznějších veřejných aktivit a záležitostí obce, její náboženská funkce však zánikem Chrámu posílila. V dalších stoletích na ni byla přenesena posvátnost kultu, která byla dříve vyhrazena pro Chrám: byla

125/ Srov. 1 Mak 2,41 – shromáždění zbožných, chasidim; 7,12 – shromáždění zákoníků; 14,28 – velké shromáždění.

126/ The Nature and Origin of the Palestinian Synagogue Reconsidered, s. 441.

127/ „... je víc než pravděpodobně, že nebyl žádný podstatný konflikt mezi těmito institucemi a že kněžská účast a vedení odrážejí jejich roli jakožto náboženských a společenských/veřejných vůdců všeobecně v 1. století století n. l. – že nebyla, pokud víme, ničím víc než centrem života obce a nebyla obdařena žádnou speciální posvátností nebo halachickou důležitostí.“ Tamtéž, s. 441.

128/ Tj. kněží.

129/ Nosek – Damohorská, Úvod, s. 60.

orientována směrem k Chrámu (Jeruzalému); velesvatyni „zastoupila“ schrána s posvátnými svitky Tóry, umístěná na čelném místě.

Synagogy byly často stavěny za finančního přispění majetných osob, mezi něž patřili mnohdy i bohabojní a příznivci, zejména v diaspoře. Synagoga byla spravována představeným synagogy (nazývaným hebr. *roš haknesset*, hlava shromáždění, řecky *archisynagogos*), dále v ní byl podle L 4,20 činný i synagogální sluha (*hypéretés*).

Synagogální sobotní bohoslužba se skládala z četby Tóry (s následujícím překladem do aramejštiny – targumem, možná někdy i do řečtiny) a výkladu. Podle L 4,17 byla doplněna četbou z proroků, tzv. *haftarou* (srov. též 2 Mak 15,9). „Zda k bohoslužbě od počátku náležela modlitba, není jisté. Na recitaci Šema Izrael (s následujícími požehnáními) snad naráží Josephus Flavius (Žid. starož. IV,212),¹³⁰ také mišna ji předpokládá. Ostatní modlitby, jako 18 požehnání (hebr. *tefila*, *amida*), modlitba sedmi proseb stejně jako části adaptované z chrámové liturgie (kněžské požehnání, *hallel* a *hošanot*), mohly být nicméně v synagogách pronášeny už před zničením Chrámu.“¹³¹

Zákon

V době Ježíšově byl Zákon vedle Chrámu rozhodující autoritou (srov. Mt 5,17; 22,40; L 16,16n. 31), nicméně jeho kánon nebyl – alespoň pokud jde o Spisy (Ketubim) – ještě uzavřen. Jednotlivé skupiny se v přístupu k Zákonu a jeho výkladu poměrně značně lišily. Vedle písemného Zákona (Tóry a Proroků) existovala i ústní tradice (srov. Mk 7,3–13; Mt 15, 1–6; 23,16nn.). Lukášovo evangelium zná trojdílné členění Písma na zákon Mojžišův, Proroky a Žalmy

130/ Žid. starož. IV,8,13 – § 212: „Dvakrát denně, při rozednění a před spaním, si mají všechna vděčná srdce připomenout dobrodiní, která Bůh prokázal těm, které osvobodil z otroctví Egypťanů. Neboť přirozená úvaha nás vede k tomu, abychom Bohu za prokázaná dobrodiní děkovali a činili ho tak nakloněným k těm budoucím.“ Josephus Flavius má podle mého názoru spíše na mysli osobní modlitbu každého Izraelity, nikoliv synagogální bohoslužbu jako takovou, i když lze na základě další tradice předpokládat, že tato modlitba byla už i v jeho době součástí synagogálních bohoslužeb.

131/ Stegemann – Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte, s. 132; Grundmann – Leipold, Umwelt I, s. 211n. Zde líčená sobotní synagogální bohoslužba odpovídá zřejmě spíše pozdějším poměrům (autor odkazuje na s. 211 na Str.-Bill. IV,140–142; 236n.). Podle toho vypadala bohoslužba následovně: Šma Israel a požehnání, Tefila (18 požehnání), modlitba Kadiš, Aaronské požehnání. To bylo doplněno předčítáním Tóry a překladem. Čtení uzavírala haftara (čtení z proroků) – její výběr byl do zničení Chrámu údajně volný, teprve potom pevně stanoven. K bohoslužbě patřily hymny a žalmy. Její součástí bylo i slavnostní vynětí a uložení svitků Zákona. Kromě sobotní dopolední bohoslužby existovala i sobotní bohoslužba odpolední a bohoslužba během týdne – v pondělí a ve čtvrtek (o postních dnech farizejů). Ke struktuře synagogální bohoslužby viz Nosek – Damohorská, Úvod, s. 67–103.

(L 24,25). Zejména v komunitě esenských a tzv. terapeutů v Egyptě byla studiu Písma/Zákona věnována zvláštní pozornost. Ale také farizeové a zákoníci pečlivě studovali Zákon.

Hebrejšтина byla v Ježíšově době řečí literární, liturgickou, běžně se hovořilo aramejsky, v Galileji speciálním dialektem (viz Mk 14,70par, zvl. Mt 26,73), v diaspoře především řecky. Diaspora používala řecký text Písma, tzv. Septuagintu (LXX). Ten převzala i prvotní církev. Dnes se připouští, že ještě v 1. století n. l. mohla být hebrejšтина v Jeruzalémě mluvenou řečí.

Kodifikace židovského kánonu probíhala dlouhý čas: základní trojí rozdělení posvátných písem se objevuje už v knize Sírachovcově (39,1), v předmluvě mluví autor překladu o „Zákonu, Prorocích a ostatních spisech (knihách), které po nich následovaly“ (vv. 1 a 24n.). Josephus Flavius¹³² mluví o 22 knihách, 4 Ezd¹³³ o 24 knihách – počet knih (v dnešním členění jich je 39) je podřízen symbolickému charakteru čísel: jako jedna kniha jsou počítány 1 a 2 S, 1 a 2 Kr, Ezd a Neh a 12 malých proroků, tím je dosaženo počtu 24; počtu 22 je dosaženo zařazením Soudců a Rt a dále Jr a Pláče do jedné knihy. Tradičně se uvádí, že ke kodifikaci židovského kánonu došlo v Javné (Jamnii) na konci 1. století n. l. Podle Schäfera¹³⁴ k tomu došlo později: „Diskuse o kanoničnosti některých biblických knih se určité táhly až do Bar Kochbova povstání, čili do období, kdy se hlavním střediskem rabínského židovství stala Uša.“ M. Sasse charakterizuje situaci po roce 70 v souvislosti s hledáním židovské identity jako snahu po dosažení co možná největší jednoty a vymezení vůči okolnímu světu: „Nová orientace židovstva po roce 70 vyžadovala opravdu zřetelné odlišení, aby bylo dosaženo co největší jednoty. Těž úsilí o sjednocení v otázkách kanonicity biblických knih a jejich překladů náleží do této souvislosti. I když v Javné ještě nedošlo ke konečným rozhodnutím, vede další vývoj přece nakonec k obětování Septuaginty jakožto vymezující reakci na stále sílící křesťanství. Cílem těchto vymezujících opatření nebylo však jen křesťanství. Skrze „dogmatizaci“ víry ve vzkříšení byly z kruhu židovské pospolitosti vyhnány především saducejské kruhy. Také stoupenci apokalyptických a gnostických kruhů byli vyloučeni tím, že jejich spisy byly

132/ O starobylosti Židů (VIII) 38–40: „Máme pouze dvaadvacet knih, které zahrnují celé naše dějiny, a právem jim každý věří. Patří k nim pět knih Mojžíšových, které obsahují zákony a vše, co se traduje od stvoření člověka až po smrt Mojžíšovu. Toto období zaujímá asi tři tisíce let. V dalších třinácti knihách sepsali proroci, žijící po Mojžíšovi, co se událo za jejich života od smrti Mojžíšovy až po Artaxerxa, který byl perským králem po Xerxovi. Zbýlé čtyři knihy obsahují hymny oslavující Boha a rady lidem, jak žít.“

133/ Počet knih je uveden pouze v syrské verzi 14,45 – viz Knihy tajemství a moudrosti II, s. 256.

134/ Dějiny Židů v antice, s. 136.

zakázány.¹³⁵ Po smrti Jochanana ben Zakkaie, který se v zájmu jednoty snažil o jisté otupení rozdílů mezi jednotlivými proudy, se prosadil za Gamaliela II. rigoróznější proud, který prosazoval striktněji normy rabínského judaismu. Po jeho smrti (mezi lety 100–120) ztratila rabínská škola v Javné na významu.

Náboženská seskupení v době Ježíšově

Saducejové

Tradičně jsou saducejové chápáni jako vedoucí síla izraelského chrámového státu a ztotožňování s aristokratickou elitou. Historicky byli spojeni s Hasmoneovci, proto Herodes Veliký podporoval ve veleradě spíše farizeje. Je pravděpodobné, že Herodova krutá krvavá pomsta veleradě za to, že ho předvolala k soudu kvůli likvidaci Chizkijáše (viz Žid. starož. XIV,9,4–5 – § 168–184), postihla především saducejskou část, která byla navíc přívrženkyní Hasmoneovců. Z důvodu své spjatosti s Hasmoneovci a z toho vyplývající umírněnou reformou představovali saducejové ve vztahu k Písmu konzervativní přístup, tj. uznávali pouze písemnou tradici a doslovný výklad Tóry. Avšak pro svoji příslušnost k vládnoucí vrstvě, kterou ovšem nelze na saduceje redukovat, byli z hlediska životního způsobu spíše reprezentanty liberálních tendencí. Jejich zájem byl soustředěn na Chrám a chrámový kult – v tomto směru je jich konzervativismus pochopitelný.¹³⁶ V rámci horní vrstvy, elity, tvořili méně početnou skupinu, byli nicméně touto částí společnosti podporováni.¹³⁷ Ve veleradě měli podle tradičního náhledu většinu. Jako příslušníci elity měli zájem na udržení statutu quo.¹³⁸ „Saducejové spatřovali svůj cíl v uchování vitality kultického systému soustředěného v Chrámu, v jistotě, že zde je Bůh uprostřed nich a že pravý vztah Boha k Izraeli může pokračovat díky svátostnému systému.“¹³⁹

Saducejové zápasili od dob Hyrkánových o politickou moc s farizejskou „stranou“. Od farizejů se odlišovali nejen sociální příslušností a konzervativní

135/ Sasse, *Geschichte Israels*, s. 329.

136/ Umírněná reforma chtěla zřejmě určité zjednodušení náboženského života i kultu návratem k původnímu mojžíšskému náboženství, tak aby byl judaismus přijatelný i pro nežidovské obyvatelstvo. Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 130. Saducejové neměli zájem na další separaci židovstva; v tom vězel jejich konzervativismus, ale i liberalismus jejich životního způsobu.

137/ Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 143n.

138/ Josephus Flavius o nich mluví zejm. ve *Válce žid.* II,8,164nn. a *Žid. starož.* XIII,5,9; XVIII,1,4 (§ 16–25).

139/ Kee, *Členství*, in: Charlesworth, *Ježíš*, s. 134.

orientací. Odmítali ústní tradici, ale i nové myšlenkové proudy přicházející z apokalyptiky. Jejich teologie byla zcela neapokalyptická: nevěřili na zmrtvýchvstání, anděly (srov. Sk 23,6–10), kladli důraz na pozemský život a odplatu tady na zemi. Bohatství chápali jako výraz Hospodinovy přízně. Jednotlivce nazírali jen jako součást národního kolektivu, zároveň však jako toho, kdo je svobodný a zodpovědný za své činy (srov. J 11,49n; 18,14¹⁴⁰). Podle charakteristiky Josepha Flavie se k sobě navzájem chovali tvrdě. „Farizejové se navzájem milují a usilují o svornost ve věcech společných; saducejové však bývají i vůči sobě navzájem velmi drsní a jejich styky se sobě rovnými jsou nevlídné jako s cizinci.“¹⁴¹ O rozdílu mezi nimi a farizeji Josephus Flavius dále píše: „Pro tuto chvíli bych chtěl jen poznamenat, že farizejové zachovali v ústním podání lidu mnohá přikázání, která nejsou obsažena v Mojžíšově zákoně. Tato přikázání nicméně odmítá sekta saducejů a tvrdí, že rozhodující je pouze to, co stojí psáno, zatímco ústní podání předků nemá žádnou platnost. Kvůli této věci povstávají často prudké spory, přičemž saducejové mají na své straně pouze bohaté, zatímco farizejové velkou masu národa.“¹⁴² Jak dokládá Cohen Shaye¹⁴³ jsou saducejové nejhůře identifikovatelnou skupinou, která je v pramenech na jedné straně spojována s aristokratickou vrstvou a velekněžským úřadem, na druhé straně s pietistickým hnutím. Dochované informace hovoří především o jejich odlišnosti od farizejů a zejména ty pozdější z rabínských zdrojů jsou zabarveny výrazně polemicky. Po r. 70 jsou jako názorová skupina rabíny odmítnuti právě kvůli své údajné nevěře v posmrtný život, jako ti, kdo porušují Zákon.¹⁴⁴

Od saducejů odlišovala Ježíše víra ve vzkříšení (Mk 12,18–27par), zájem o život běžného člověka, kritika Chrámu. Zejména jeho kritický vztah k Chrámu, jeho blízkost k učení farizejů, jeho sociální angažovanost a naděje s ním spojované ho činily v očích saducejů, kteří měli zájem na uchování statutu quo, nežádoucí osobou. Z pašijového vyprávění je zřejmé, že to byli saducejové, nikoliv farizejové, kdo nakonec dosáhl Ježíšovy smrti. I z Janova evangelia je zřejmé, že mezi farizejskou stranou ve veleradě měl Ježíš sympatizanty, jako byl Nikodém (srov. J 3,1nn.; 7,50nn.; 19,39) nebo posléze Jo-

140/ Podle Josepha Flavie (Žid. starož. XIII,2,1n.) se dá soudit, že velekněz Ananiáš, tchán velekněze Kajifáše, náležel k saducejské straně. Pět jeho synů se vystřídal ve velekněžském úřadě (Žid. starož. XX,9,1 – § 197–203). Syn Ananiášův, velekněz Ananiáš ml., byl saducej a nechal v roce 62 popravit Jakuba, bratra Páně. Byl sesazen po 3 měsících úřadování králem Agrippou II.

141/ Válka židovská II,8,166.

142/ Žid. starož. XIII,10,6 (§ 297n.).

143/ Cohen, *From the Maccabees*, s. 138–157.

144/ Tamtéž, s. 152.

sef z Arimatie, člen velerady, který stejně jako farizejové očekával království Boží a nesouhlasil s Ježíšovou popravou (L 23,51n.; Mk 15,43). Tento Josef z Arimatie patřil k Ježíšovým učedníkům (Mt 27,57), ale tajným (J 19,38). Vedle zásadní neslučitelnosti celkového Ježíšova postoje s postoji saducejů však existují i určité shody s jejich kritikou farizejů a s jistou velkorysostí v soukromém životě. Stejně jako saducejové, byť leckdy z jiných důvodů, odmítá Ježíš „tradice otců“ tam, kde to vede k zatemnění původního významu Písma (Mk 7,9–13par), odporuje náboženským autoritám, klade důraz na soukromou zbožnost, nikoliv na její veřejné projevy.¹⁴⁵

Farizejové

Jejich původ je tradičně hledán v hnutí chasidim, které se po znovunastolení legitimního velekněze stáhlo z politického zápasu o moc. V hasmoneovské době se z něho vydělily dva proudy, resp. dvě skupiny – farizejové a eséni. Jejich označení je buď ze slova *perušim*, tj. hanlivě rozkolníci, jinak možná oddělení, tedy od esénských, nebo *parošim*, tj. ti, kteří dobře rozlišují, neboť jejich charakteristikou byla právě schopnost přesně rozlišovat, diferencovat při výkladu Zákona. Jejich snahou bylo učinit nařízení a předpisy Zákona realizovatelné v každodenním životě. Kladli důraz na tři základní věci v životě: Tóru, bohoslužbu, skutky lásky. Mezi lidmi požívali farizejové značné úcty především díky svému morálnímu kreditu. Šlo jim o zachování tradic otců (srov. Ga 1,14; Mk 7,1nn.). Pokud jde o předpisy Zákona, soustředili se především na rituální předpisy (o čistotě viz např. Mk 7,1nn.), placení desátků (např. Mt 23,23n.; L 18,12), otázky manželství (Mt 19,3–9) a dodržování sabatu (srov. např. Mk 2,23–3,6). „Tato zbožnost nebyla ostatně nikterak nepolitická. Rituální předpisy o čistotě jsou sociálně identifikačními strategiemi. Soustředily se v 1. století n. l. na onu oblast, která byla k sebeurčení i politicky podřízenému národu volně přístupná, tj. na oblast soukromého života s jeho normami pro stolování, sexualitu a na oblast svátečního klidu. [...] Farizejové, s nimiž se v době Hasmoneovců setkáváme jako

145/ Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 216, uvádí jako společný rys i modifikaci budoucí eschatologie na eschatologii přítomní: Ježíš hlásá příchod Božího království, naplnění času, počátek definitivní spásy (Mk 1,14n.; 2,18nn. ad.). Saducejové hlásali spravedlnost Boží na zemi, v tomto čase, odmítali eschatologickou perspektivu apokalyptického myšlení. Nicméně Ježíšovo učení neslo rysy apokalyptického myšlení a víra ve vzkříšení patřila k podstatě jeho hlásání. Boží zásah do dějin v jeho osobě znamená něco jiného než naplnění židovského morálního „dogmatu“ jednání-odměny/odplaty. K Ježíšovu vztahu k saducejům viz i Schubert, *Ježíš ve světle*, s. 55–61.

s ofenzivně jednající politicko-náboženskou skupinou, volí nyní defenzivní strategii k uchování židovské identity oproti politické a kulturní nadvládě cizí mocnosti. [...] Stále však zůstávají zároveň náboženským a politickým faktorem.¹⁴⁶ O jejich politické angažovanosti svědčí i skutečnost, že je s nimi spojen počátek židovské války. Patřil k nim také Josephus Flavius, jenž spolu s ostatními tvořil delegaci, která byla určena k vybírání desátků v Galileji, a sám zde vedl vojenské akce. Podle Josepha Flavia je i vznik tzv. čtvrté strany (filosofické školy) dílem Judy Galilejského a farizeje Sádoka.¹⁴⁷ Josephus Flavius charakterizuje učení farizejů následovně: „Farizejové žijí zdrženlivě a nepěstují žádné pohodlí. Řídí se tím, co rozumová úvaha ukáže jako dobré, a vůbec považují za svou povinnost poslouchat nařízení rozumu. Ctí staré a nedovolují si příkazům těchto odporovat. Když tvrdí, že se všechno děje podle jistého osudu, nechťejí tím lidské vůli upřít schopnost určovat sebe samu, nýbrž učí, že se Bohu líbilo nechat spolupůsobit moc osudu a lidský rozum, takže každý se může podle své chuti oddat neřesti nebo ctnosti. Věří také, že duše jsou nesmrtelné a že tyto podle toho, zda byl člověk ctnostný nebo neřestný, obdrží pod zemí odměnu nebo trest, takže neřestníci musejí ve věčném vězení úpět, zatímco ctnostní obdrží moc vrátit se do života. V důsledku svých nauk mají na lid takový vliv, že četné bohoslužebné úkony, modlitby stejně jako oběti mohou být přinášeny pouze podle jejich návodu. Takovéto vynikající osvědčení o dokonalosti jim vydaly obce, neboť se věřilo, že slovem i skutkem chtěli jen to nejlepší.“¹⁴⁸

Svým výkladem Zákona byli leckdy Ježíšovi dost blízcí, i když evangelia (zejména synoptikové) nám farizeje představují jako hlavní Ježíšovy odpůrce; srov. např. z jejich tradice vycházející výklad k přikázání světit sabat: „Kdo o sabatu zhasne knot, protože se bojí lupičů, pohanů nebo zlého ducha, anebo kdo to učiní kvůli nemocnému, aby mohl spát, je zproštěn viny.“ Nebo podobně: „Každé ohrožení života potlačuje sabat.“ Rozhodně je jako celek nelze ztotožňovat s pokrytci a na oko zbožnými lidmi. Při plnění Zákona jim nešlo jen o literu, nýbrž o smysl Zákona, snažili se porozumět duchu Zákona a in-

146/ Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 210n.

147/ Válka židovská II,8: „Za jeho času [Caponiových] naváděl jistý muž galilejský jménem Júda své krajany k povstání; lál jim, zda budou stále platit daň Římanům a zda budou po Bohu snášet smrtelné rány. Byl to učitel své vlastní sekty a v ničem se nepodobal ostatním“ (§ 146). O podílu Sádokově hovoří Josephus Flavius v *Židovských starožitnostech* XVIII,1,1: Júda „... ve společenství s farizejem Sádokem podněcoval lid k povstání představou, že census s sebou nepřinese nic jiného než otevřené poddanství“.

148/ *Žid. starož.* XVIII,1,3 (§ 12–15).

terpretovat ho do nejmenších detailů pro život člověka.¹⁴⁹ Jejich interpretace Zákona byla Ježíšovu pojetí mnohem bližší než např. esénů, neboť brala ohled na situaci konkrétního člověka. Eséni považovali nařízení Zákona za absolutní, proto měla dodržování těchto nařízení (především sabatu) přednost před potřebami člověka. Jako skupina nebyli farizejevé zcela jednotní, byly mezi nimi různé školy. To dovolovalo i variabilitu postojů. Jedna tendence šla např. více k legalistickému (rabínskému) pojetí Zákona, druhá se blížila spíše apokalyptickému chápání (k té asi náležel apoštol Pavel),¹⁵⁰ i když farizejevé byli – na rozdíl od esénů – v zásadě neapokalyptičtí, nicméně výrazně eschatologicky orientováni. Očekávali nastolení Božího království, které pro ně bylo veličenou dějinnou i transdějinnou. V jejich pojetí i skutky lásky hrají důležitou roli, neboť jsou nadány Boží odměnou. Ani farizejevé nežili v představě, že Boha si lze dobrými skutky koupit. Rozhodnutí o přijetí člověka do „nebe“ (Edenu-ráje) nebo o odchodu do podsvětí (Gehinomu-pekla) náleželo podle jejich učení pouze Bohu. Za skutky lásky považovali sycení a napájení potřebných, oblékání nahých, návštěvu nemocných, pohřbívání mrtvých, těšení zarmoucených, pohostinství, výchovu sirotek, vykupování zajatých Izraelitů. „Kdo koná díla lásky, obdrží bohatství na zemi, jeho nepřátelé před ním padnou, zůstane ušetřen trestů a najde útočiště v Boží ochraně. Díla lásky vedou k ovládnutí zlého pudu člověkem; jsou přímlyvcem člověka u Boha; zakládají mír mezi Bohem a Izraelem; zachraňují před smrtí, chrání

149/ Ježíš se s farizeji a zákoníky shoduje v důrazu na Boží slovo a jeho relevanci pro jednání člověka. V jeho interpretaci však stojí na odlišných pozicích. Zatímco farizejsko-zákonická interpretace se snaží o postihnouti každé jednotlivé situace a vymezení jejího mravního nároku na člověka, kdy, jak a co má v dané situaci dělat (tento přístup se dá charakterizovat jako kazuistická morálka), klade Ježíš důraz na svobodu a zodpovědnost člověka tváří v tvář Božímu nároku. I když farizejsko-zákonické pojetí vypadá jako náročné, jsou Ježíšovy mravní nároky vyšší: člověk se musí vždy znovu svobodně rozhodovat na vlastní zodpovědnost. Velmi dobře je to patrné na Ježíšově výroku „Sobota je učiněna pro člověka, ne člověk pro sobotu“ (Mk 2,27). Ježíš neruší přikázání dodržovat sobotu, ale nutí člověka, aby se rozhodoval jako svobodný a zodpovědný vůči Božímu nároku na sebe. Uvedené příklady jsou sice z doby pozdější, vycházejí však z tradice farizejů a učitelů Zákona. Viz Grundmann, *Das palästinensische Judentum*, in: Umwelt I, s. 272.

150/ Tento směr chápal Zákon jako celek jako spásnou veličinu, nejde jen o jednotlivá přestoupení Zákona, o nichž hovořili farizejevé rabínského směru, nýbrž o naplnění či nenaplnění Zákona jako cesty ke spáse: o spáse rozhoduje věrnost Zákonu. Pavel byl ve svém pojetí dějin spásy ovlivněn apokalyptickým konceptem dějin a Zákona, resp. plnění Zákona, v němž je Zákonu připisována specifická spásná dějinná úloha (Wilckens, *Bekehrung*, s. 283–284): „Označuje toho, který ho dodržuje, nyní a zde jako spravedlivého, jako člena přítomného společenství spásy uprostřed tohoto zlého věku (*aionu*) a v tom opět zároveň jako budoucího příjemce spásy v budoucím věku (*aionu*). Na Zákoně se proto v přítomnosti odděluje spása a zavržení, spravedliví a hříšníci... Běda těm, kteří překrucují (*metastrepsai*) slova pravé víry, kteří vytrvale převracejí (*metatithenai*) Zákon a dělají ze sebe hříšníky, jimiž zpočátku nebyli!“ (etiop. Hen 99,2 a další podobná místa).

před porodními bolestmi Mesiáše a činí toho, kdo je pilně koná, v Božích očích rovnou vykupitelem Izraele.¹⁵¹ Tento citát, byť z pozdější doby, dokládá velmi dobře, že byli Ježíšovi svou naukou v mnohém blízko, zejména pokud jde o vztah k člověku.¹⁵²

Spása je chápána výlučným způsobem jako spása skrze Zákon: ostatní národy proto nemají před Bohem žádnou šanci. Na definitivní spásu budou mít podíl jen Izraelité, resp. ti, kdo dodržují Zákon. Toto přesvědčení probouzelo ve farizejích snad i určité misijní vědomí (srov. Mt 23,15: „Běda vám, zákoníci a farizejové, pokrytci. Obcházíte moře i zemi, abyste získali jednoho novověrce...,“ řec. *pojesai hena prosélyton* – učinit jednoho proselytu).¹⁵³ Očekávali vzkříšení spravedlivých k životu (budoucí odměnu) a věřili na anděly. Za dílo farizejských kruhů bývají považovány tzv. Žalmy Šalamounovy¹⁵⁴ (z 1. stol. př. n. l.), v nichž je jednak tematizována otázka utrpení a zkoušek spravedlivých, odměny spravedlivých a potrestání hříšníků a bezbožníků (otázky theodiceje), jednak mesiánského očekávání (Ž 17 a 18).

Se saduceji zápasili farizejové od dob Hasmoneovců o politickou moc, kterou měli v rukou za vlády Salome Alexandry. Podle Josepha Flavie¹⁵⁵ byli v té době správci (*dioiketai*) celého státu a měli v rukou téměř absolutisticky výkonnou moc.¹⁵⁶ Sociálně patřili k horní vrstvě vzhledem ke svému vzdělání, vlivu a podílu na moci, někteří mezi nimi byli zřejmě i bohatí, nicméně většina z nich byla spíše na okraji horní vrstvy, tedy nepřiliš bohatá. Stegemann – Stegemann i Saldarini¹⁵⁷ je řadí k *retainers*, k závislé části horní vrstvy společnosti. Ve společnosti se zřejmě uplatňovali nejčastěji jako úředníci, písaři, soudci a vychovatelé.¹⁵⁸ Josephus Flavius je spojoval s Jeruzalémem a Judskem, synoptická tradice až na výjimky (Mt 27,62; Mk 12,13 a L 19,3) s Galileou. Podle Theissen – Merz¹⁵⁹ je možné vysvětlení v tom, že farizejské hnutí se teprve na přelomu letopočtu rozšířilo i do Galileje, a ačkoliv byli zřejmě podporováni zákoníky (srov. Mk 7,1) z Jeruzaléma, nenalezli v Gali-

151/ Grundmann, Das palästinensische Judentum, in: Umwelt I, s. 274. Viz Str.-Bill. IV, s. 562.

152/ K charakteristice farizejů a Ježíšova vztahu k nim viz Schubert, Ježíš ve světle, s. 43–55.

153/ De facto je tento výrok z Matoušova evangelia jediným dochovaným svědectvím o možné misijní aktivitě farizejů. Jak bylo řečeno, židovství nebylo a není aktivním misijním náboženstvím, i když se vůči konvertitům neuzavíralo a neuzavírá.

154/ České vydání, in: Knihy tajemství a moudrosti I, s. 359–382.

155/ Válka žid. I,110n., Žid. starož. XIII,16,2 (§ 408–415).

156/ Stegemann – Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte, s. 144n.

157/ Stegemann – Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte, s. 145; Saldarini, Pharisees, s. 284.

158/ Srov. Saldarini, Pharisees, s. 284n.

159/ Theissen – Merz, Der historische Jesus, s. 211. Detailnější informace a hodnocení pramenů o farizejích viz Saldarini, Pharisees, s. 77–238; 277–297.

leji jednoznačný ohlas. Ježíš a jeho učedníci by mohli představovat jednu ze skupin odporu proti jejich programu.

Herodes, ač je spíše podporoval jako protiváhu saducejů, jich přesto nechal řadu popravit. Podle Josepha Flavia (Žid. starož. XVII,2,4–3,1; §41–46) na 6000 farizejů odmítlo přísahat věrnost císaři a králi (kolem roku 6 př. n. l.). Herodes je potrestal peněžní pokutou. Farizejové byli spolčeni s manželkou jeho bratra Ferory, která za ně pokutu zaplatila. Protože byla zapletena do intrik proti Herodovi, na nichž se údajně podílela i část zmíněných farizejů, nechal je Herodes popravit.¹⁶⁰

O jejich organizaci a specifikách v každodenním životě toho víme jen velmi málo. Vytvářeli pravděpodobně jakési volné společenství, spojené shodnými názory, učením a způsoby jednání v praktickém životě, jež usilovalo o nábožensko-politickou reformu židovské společnosti a o podíl na politické moci. Na rozdíl od esénů nevytvářeli ve společnosti radikálně odlišnou skupinu, nýbrž byli její integrální součástí, podporovanou a uznávanou různými vrstvami. Protože se nám nedochovaly spisy jednoznačně připisatelné farizejům, můžeme o jejich nauce, způsobu víry apod. usuzovat pouze z poměrně stručných charakteristik u Josepha Flavia, ze zmínek Nového zákona a z pozdějšího podání v Mišně a Talmudu.

Ježíšův vztah k farizejům lze označit za ambivalentní. V mnoha ohledech měl s nimi shodné náboženské přesvědčení, v jiných ohledech, zejména v aplikaci předpisů na konkrétní životní situace, se od nich výrazně lišil. Stejně jako farizejové hlásal Ježíš zmrtvýchvstání, sdílel s nimi víru v anděly a zlé duchy (ovšem s přesvědčením, že jejich moc je s přicházejícím Božím královstvím zničena) i víru v součinnost člověka s Bohem.

Na rozdíl od farizejů byl Ježíš v dodržování sobotních a jídelních předpisů a očišťování mnohem svobodnější a tradice otců nepovažoval za nezměnitelné. Naopak kladl mnohem větší důraz na smysl těchto předpisů než na jejich doslovné dodržování. „Nesdílel na rituálních předpisech spočívající identifikační strategii farizejů vymezující se proti všemu cizímu.“¹⁶¹ Jeho postoj byl obrácený: přibližoval se k nemocným a hříšníkům právě jakožto čistý, aby je uzdravil. Nesdílel s farizeji ani představu naprosté výlučnosti na základě příslušnosti k vyvolenému národu (srov. Mk 7,24–30; L 7,1–10par), i když své poslání chápal primárně jako poslání pro Izrael (Mt 15,24, srov. i Mt 10,6). Přesto právě farizejům – zdá se – stál Ježíš zřejmě nejbliže.

160/ O farizejích se Josephus Flavius zmiňuje šíře ve Válce žid. II,8,162–166 a Žid. starož. XIII,5,9 (§ 171n.); XVII,2,4–3,1 (§ 41–48); XVIII,1,2n. (§ 11–15).

161/ Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 211.

Rozdíl mezi Ježíšovým vztahem k Zákonu a farizejským je dobře vidět na příběhu z Mk 3,1–6. Ježíš uzdravuje člověka s ochrnutou rukou v synagoze o sabatu. Kdyby bylo šlo o život, jistě by farizejové proti Ježíšovu uzdravujícímu jednání nic nenamítali a souhlasili by se záchranou života, neboť pro ně platilo: „Je-li v sázce život, má přednost před šabatem,“ a podobně: „Tóra praví: znesvěť kvůli člověku jeden šabat, aby mohl dodržovat množství šabatů.“¹⁶² Protože však tento postižený člověk byl jinak zdrav (přišel do synagogy), považovali Ježíšovo jednání včetně otázky: „Je dovoleno v sobotu jednat dobře či zle, život zachránit či utratit?“ (Mk 3,4) za provokaci a neúctu k Zákonu. Matoušovo evangelium 12,9–14 posouvá příběh do jiné roviny, protože otázku klade do úst farizejům, nikoliv Ježíšovi. Tím obrací hrot příběhu. Ježíš na jejich otázku používá dobově platnou argumentaci (ve hře není problematika ohrožení života), totiž že je přece dovoleno zachránit dobytek, dokonce pomoci dobytku v sobotu, natož tedy člověku. Protifarizejská nota je zde vlastně mnohem silnější, protože na správnou Ježíšovu odpověď nemají a nemohou mít farizejové protiargument, přesto se umlouvají, že ho zahubí. U Marka jde však o mnohem podstatnější věc: „Na otázku, zda je nebo není třeba činit dobro, neexistuje žádná protiotázka, ale neplatí ani poukaz k Zákonu. To, že Zákon není vždy a všude měřítkem odpovědného lidského jednání, postavilo Ježíše do polemické konfrontace s farizeji, kteří jinak byli ve srovnání s apokalyptickými skupinami dost liberální. Ježíšovo chování však vyplývalo z jeho sebepochopení.“¹⁶³ Esejci je pro jejich aktualizační výklad Zákona pravděpodobně nazývali „hledáči hladkosti“ nebo „stavitelé zdí“.¹⁶⁴ Podobný postoj k nim zaujímal i saducejové, podle nichž si farizejové přizpůsobovali Zákon podle libosti.¹⁶⁵ Pozdější rabinismus se nepřímě k dědictví farizejů hlásí a navazuje na jejich pojetí výkladu Zákona a tradice otců.

162/ Schubert, Ježíš ve světle, s. 46. Citované výroky jsou z Joma VIII,6 a Šabat 151b.

163/ Schubert, Ježíš ve světle, s. 55.

164/ Segert, Synové světla, in: Segert ad., Rukopisy od Mrtvého moře, s. 165. Cohen, *From the Maccabees*, s. 147.

165/ Cohen, *From the Maccabees*, s. 138–157, dokládá na základě rozboru dostupných pramenů (Josephus Flavius, Nový zákon, rabínské texty), že vymezení těchto skupin jakožto vlivných nábožensko-politických uskupení je velmi složité a výrazně ovlivněné pozdější interpretací, zejména pokud jde o farizeje a saduceje. Nejméně definovatelnou skupinou jsou právě saducejové.

Esénští (esění, esejci, esejí)¹⁶⁶

Dalším náboženským seskupením, jehož vznik je třeba klást do doby po makabejských válkách, jsou esění. Šlo o radikální skupinu, jež se vydělila z hnutí chasidim a souvisela s odmítnutými velekněžskými kruhy. Byla zaměřena především na čistotu kultu, a to velmi radikálně. Poznání života a myšlenek této komunity v důsledku nálezů a zpracování rukopisů po 2. světové válce vedlo nejen k lepšímu pochopení esénů jako takových, ale i k hlubšímu chápání dobového náboženského myšlení. Nalezené rukopisy upřesnily naše informace o této skupině, která byla do nálezů v Kumránu známa především z díla Filónova a Josepha Flavia¹⁶⁷. Texty z Kumránu dokládají, že některé myšlenky, které se objevily v raném křesťanství (zejména v pavlovském a janovském okruhu), byly dobově symptomatické, neboť zde mají svou nezávislou paralelu nebo „předstupěň“. Totožnost esénů a obyvatel Kumránu není sice stoprocentně jistá, ale většina badatelů obě skupiny ztotožňuje.

Nejznámější a asi nejdůležitější středisko esénských bylo zřejmě v Kumránu u Mrtvého moře, ale byli rozptýleni i jinde v Palestině, i v samotném Jeruzalémě.¹⁶⁸ Jejich zakladatelem byl tzv. „Učitel spravedlnosti“, prorocká, téměř mesiánská figura. Tento jménem neznámý příslušník velekněžských kruhů (snad sám původně velekněz) odešel se skupinou přívrženců z hnutí chasidim na protest proti Hasmoneovcům (když se Jonatan roku 152 př. n. l. stal veleknězem a usedl na uprázdněný velekněžský stolec po Alkimovi a po něm další Hasmoneovci) z Jeruzaléma a vytvořil vlastní komunitu, která se oddělila od židovské pospolitosti snad již kolem roku 150 př. n. l., její jádro bylo pravděpodobně totožné s komunitou v Kumránu. To byla ovšem skupina velmi radikální. Na ni se však nedá celé hnutí redukovat. Esění žili roztroušeni po celé zemi (podle údajů Josepha Flavia jich bylo údajně na 4000¹⁶⁹) a vy-

166/ Etymologie a význam jejich jména zůstávají nejasné; takto jsou označováni pouze v řecky psaných zdrojích (Josephus Flavius, Filón), a to v podobě *essene* nebo *essaeon*, což někteří interpretují jako zbožní nebo léčitelé. Cohen, *From the Maccabees*, s. 153. Podrobnou charakteristiku obce v Kumránu přináší rozsáhlá úvodní studie Segertova Synové světla synové tmy v Rukopisech od Mrtvého moře.

167/ Josephus Flavius ve své biografii (Můj život, s. 10 a 11) uvádí, že vyzkoušel i život esénů: „Když jsem dosáhl asi šestnácti let, zachtělo se mi poznat sekty u nás; jsou to tři, první farizejů, druhá saducejů a třetí esénů, jak jsme častokrát uvedli: domýšlel jsem se totiž, že si takto zvolím tu nejlepší, jestliže budu moci důkladně poznat všechny. Za cenu velké námahy a úsilí jsem vskutku všemi třemi prošel“ (O starobylosti Židů. Můj život, s. 130).

168/ K problematice vztahu historického Ježíše a esénských viz sborník Jamese H. Charleswortha *Ježíš a svitky od Mrtvého moře* (angl. vydání 1993, české 2000).

169/ Josephus Flavius, *Žid. starož.* XVIII,1,5 (§ 20): „Podle tohoto učení jich žilo přes 4000 osob.“

tvářeli separované skupiny; např. v Jeruzalémě existovala samostatná čtvrť. V Kumránu jich mohlo žít maximálně několik málo stovek.

Eséni žili ve dvou typech komunit. Jádrem tvořila tzv. Jednota, společenství mužů žijící v Kumránu, o němž toho víme díky zprávám Josepha Flavie, Filóna, Plinia Staršího a z jeho vlastních spisů, nalezených v Kumránu, nejvíce. Vedle této komunity existovaly tzv. tábory, tedy společenství příslušníků esénského společenství, kteří žili v manželství, pracovali v různých profesích, měli své domy a domácnosti, někdy dokonce i otroky, a žili na okraji židovské společnosti; jejich společenství žila roztroušena po celé zemi. Pro jejich život platila poněkud jiná pravidla než pro členy Jednoty, tj. uzavřenou kumránskou komunitu.¹⁷⁰

Podle archeologických vykopávek je osídlení Kumránu možno sledovat v několika periodách:

1. kolem 130–125 př. n. l. (nejdříve 136);
2. hlavní fáze výstavby 100–31 př. n. l. (31 př. n. l. – zemětřesení);
3. 4 př. n. l. – 68 n. l.

Vedle Filóna Alexandrijského a Josepha Flavie o nich psal i Plinius Starší, který se nejspíš opíral o nějaký starší pramen a situoval jejich komunitu do oblasti Mrtvého moře.¹⁷¹

Učitel spravedlnosti

Postava Učitele spravedlnosti je podána jako postava toho, kdo na sebe bere ponížení a zároveň si je vědom jedinečného povolání od Boha (nese hříchy svoje i celého lidu), jako postava prorocká, obdařená darem Ducha svatého. Jejím úkolem je výklad Tóry, zdroje veškeré pravdy. Kvůli svému poslání je Učitel spravedlnosti vystaven odporu a pronásledován, opuštěn od lidí, ale zachráněn Bohem. Stojí v protikladu k tzv. Zločinnému knězi (jímž byl míněn pravděpodobně Jonatan nebo Jan Hyrkán). Tato postava a snad i celá komunita zažily skutečné pronásledování od Hasmoneovců, jež vedlo k jejich odchodu do pouště.

Pojetí obce

Esénská komunita v Kumránu se považovala za posvátný zbytek, nositele zaslíbení, smlouvy otců. Smlouva s Hospodinem má pozemsko-dějinnou podobu a naplňuje se v kumránské komunitě, která se nazývá Jednota. Obec je

170/ Segert, *Synové světa*, in: Segert ad., *Rukopisy od Mrtvého moře*, s. 171–186.

171/ Tamtéž, s. 156–159.

chápána jako duchovní chrám postavený z živých lidí (zřejmě v protikladu k jeruzalémskému Chrámu a kultu, který je pro svou nelegitimitu obcí odmítán). Společenství tedy chápalo samo sebe jako onen „svatý zbytek“, který jediný může být zachráněn ze zkázy; považovalo se za společenství „chudých v duchu“. Z obce byli vyloučeni všichni „nevěřící“, ale i lidé postižení, protože byli kultovně nečistí, nezpůsobilí. Kumránská komunita byla komunitou elitní. Chudoba tu byla chápána především ve spirituálním významu, majetek a bohatství nebyly hodnoceny negativně.¹⁷²

Společenství bylo organizováno hierarchicky, kněží a levité hráli důležitější roli než laičtí členové obce. Dětilo se organizačně na tisíciny, setniny a desetiny. Podle Josepha Flavia mělo společenství čtyři třídy, v nichž zvláštní role připadala kněžím a levitům. V čele stála skupina dvanácti laických členů a tři kněží. V obci měl každý své místo podle věku, poznání a osvědčení. Vůči představenému vládla přísná poslušnost. Každé provinění proti řádu bylo trestáno. Vůči sobě navzájem si byli členové povinováni vzájemnou úctou a láskou. Styku s nečleny komunity se měli velmi přísně střežit. „Jednou z jejich hlavních povinností je vytvořit a udržovat oddělenost od všech nečlenů, vyhýbat se sociálním nebo fyzickým kontaktům s nimi a vystříhat se jejich nauk a pojetí spravedlnosti (1 QS 5). Synové Áronovi je povedou k pochopení a k životu podle Božího zákona.“¹⁷³ Vůči všem nepřátelským nepřislušníkům obce vládla však jakási programová, tj. nábožensky založená, „nenávisť“.

Obec měla společný majetek. Toto společenství majetku bylo však jen částečné (a platilo jen pro obec v Kumránu). Majetek byl spravován zvláštním správcem. Podle Stegemannů¹⁷⁴ jsou výpovědi u Filóna i Josepha Flavia zabarveny sociálně-utopistickým helénistickým ideálem obce. Správa majetku měla zabránit především tomu, aby bylo poskvrněno zboží, resp. zaručit, že v obci používaný majetek odpovídá předpisům o čistotě. Rituální čistota a dodržování kultovních předpisů hrály ve společenství obzvláště důležitou roli. Při vstupu do společenství byl praktikován vstupní rituál typu křtu proselytů, nicméně rituální koupele a očista se opakovaly. Očista srdce a těla měla centrální význam. Právě tak studium Tóry patřilo k předním povinnostem členů.

Na základě vykopávek je zřejmé, že život v obci byl velmi dobře zorganizován: byly vykopány dílny, skriptorium, nádrže na očišťování. V létě bydleli členové komunity ve stanech, v zimě v jeskyních.

172/ Srov. Kee, Členství, in: Charlesworth, s. 130n.

173/ Tamtéž, s. 130.

174/ Urchristliche Sozialgeschichte, s. 147.

Vstup do obce

Než byl kandidát přijat do obce, byl podroben poměrně dlouhé zkoušce. V prvním zkušebním roce měl osvědčit svoji věrnost Zákonu. Poté následovaly dva roky jakéhosi noviciátu: první rok byl kandidát vyučován a zkoušen z řádových pravidel a nesměl se účastnit shromáždění obce a kultovních hostin; v druhém roce, byl-li shledán způsobilým, byl jeho majetek převeden na obec co do správy, ale zůstal ještě nezačleněn do celkového majetku. Nápoj plnoprávných členů (plnost kultovní hostiny) mu i nadále zůstal ještě odepřen. Při přijetí musel kandidát přísahat, že se oddělí od zkaženosti světa, a pak byl přijat zmíněným rituálem očištění. Mohl se již podílet na společné kultovní hostině (která byla zřejmě podobná Poslední večeři), měla sakramentální charakter jakožto účast na chlebě a vínu (snad bylo požíváno i maso). „I když symbolické akty, jimiž se slaví jednota lidu Smlouvy, jsou v kumránské komunitě a ježíšovské tradici ve skutečnosti stejné – sdílení chleba a vína při očekávání příchodu Mesiáše –, podstata účasti je fundamentálně rozdílná. Pro kumránskou komunitu byla účast na tomto jídle znamením, že byli Bohem přijati kvůli své poslušnosti příkazům o čistotě. Pro křesťany byla výrazem jejich spolehnutí na Ježíšovu oběť, jíž vstoupila v platnost nová smlouva.“¹⁷⁵

Nauka

V esénské nauce hrálo důležitou roli mesiánské očekávání: očekávali dva mesiáše, a to kněžského z rodu Áronova, královského z Izraele. Královský mesiáš (politický) měl být na konci podřízen kněžskému.

Esénští odmítali jeruzalémský chrámový kult a provozovali kult vlastní, který byl silně spiritualizován (nepřinášeli žádné krvavé oběti). Rituální předpisy a rituální čistota hrály v jejich teologii významnou roli. Studium Tóry tvořilo základ jejich spirituality, příznačná pro ně byla detailní znalost Zákona a jeho radikálně konzervativní výklad. Velký důraz kladli na dodržování sobotního klidu – a to až do extrémů (mnohem větších než farizeové a zákoníci). Každý člen společenství byl povinen studovat Zákon. Dalším specifikem byl důraz na kalendář: v Kumránu na rozdíl od Chrámu¹⁷⁶ byl kalendář sluneční (rok měl 364 dní); to umožňovalo, že nový rok začínal ve středu a svátky spadaly na středu, pátek a neděli, ne na sobotu.

175/ Kee, Členství, in: Charlesworth, s. 132n.

176/ V Chrámu byl kalendář měsíční – otázka kalendáře byla dalším z důvodů rozchodu esénských (Učitele spravedlnosti) s chrámovým kultem a vydělení z židovské pospolitosti. Francouzská badatelka A. Jaubert postavila na rozdílnosti těchto dvou kalendářů teorii k vysvětlení nesrovnalosti mezi synoptiky a Janem, pokud jde o den Ježíšovy smrti.

Pro jejich vidění světa je typický dualismus a apokalyptické pojetí dějin. Tento dualismus však není – ve shodě s židovskou tradicí – absolutní, nýbrž Bůh stojí nade vším jako nejvyšší síla. Přesto je svět ovládán duchem světla a duchem tmy a ti proti sobě bojují. Tento věk, jenž je určen k osvědčení spravedlivých, tj. těch, kteří se podřizují Zákonu, interpretovanému Učitelem spravedlnosti a jeho pokračovateli, brzy pomine a Bůh nastolí věk nový, v němž budou tito spravedliví účastni Božích požehnání. „Ve finálním kosmickém požáru budou lidští i andělští (nebo démoničtí) nepřátelé komunity zničeni a Boží vůle bude triumfovat nad věrným lidem a nad celým stvořením. Věrnost komunity bude odměněna, když přijde zaslíbený prorok spolu s mesiáši Árona a Izraele, kteří uvedou věrné do splnění symbolického hodu smluvní identity.“¹⁷⁷

Kumránská obec po sobě zanechala velké bohatství svitků, které jsou důležité jak pro studium textu Starého zákona, tak pro znalosti o vnitřním uspořádání a myšlenkovém světě esénských. Za nejdůležitější svitky, jež se týkají života společenství, jsou pokládány Řád Jednoty a Damašský spis. Objevení svitků na konci 2. světové války a jejich identifikace a přepis znamenají největší objev, pokud jde o intertestamentární židovstvo, v minulém století. O esénech se vědělo od starověku: zmiňuje se o nich, jak už bylo řečeno, jak Josephus Flavius¹⁷⁸, tak Filón¹⁷⁹. Nález svitků uvedl tyto místy značně zjednodušené, idealizované a kusé informace na pravou míru.

Pokud jde o Ježíšův vztah k esénům, není nikde žádný přímý doklad o tom, že by s nimi byl přišel do styku, že by byl bezprostředně reagoval na jejich učení.¹⁸⁰ Ježíš se od nich zásadně odlišoval univerzalitou svého učení – hlásal příchod Božího království slovem a skutkem jako nabídku Boží pro všechny, i když během svého působení zůstal orientován především na židovský národ. Přesto se příležitostně stýkal i s pohany (viz např. Mk 7,24–30; Mt 8,5–13par). Rituální předpisy ani studium Tóry netvořily centrum jeho hlásání a činnosti. „Nejzřetelnější rozdíl mezi Kumránem a Ježíšem [...] spočíval v tom, že zatímco u esejců vedlo očekávání eschatologického Božího

177/ Kee, Členství, in: Charlesworth, s. 133.

178/ Válka žid. II,8,111–161 a Žid. starož. XIII,5,9 (§ 172); XV,10,4n. (§ 371–379); XVIII,1,5 (§ 18–22).

179/ V několika spisech, v nichž se dochovaly jen části, dále v knize Každý ctnostný člověk je svobodný.

180/ Diferencovaný pohled na tuto otázku přináší sborník J. Charleswortha. Podle mínění autora/ autorů zastoupených ve sborníku je možné, že některé málo pochopitelné výroky Ježíšovy (např. podobenství o nepoctivém správci) jsou skrytou polemikou s názory a postoji esénských, jež nelze redukovat na komunitu v Kumránu.

království k radikálnímu vyostření Zákona, takže např. i záchrana života v sobotu znamenala nedovolenou práci [...], vedl u Ježíše tentýž eschatologický postoj k silné relativizaci významu Zákona. Jedině díky relativizaci rituálních ustanovení židovského Zákona, která kumránští esejci brali tak vážně, byl možný Ježíšův příklon k outsiderům společnosti.¹⁸¹ Mesiánské naděje, víra ve vzkříšení, důraz na posvěcení každodenního života, Boží láska a milosrdenství, zbožnost postavená na Zákonu, jistý „aristokratismus“ jednání, to vše jsou rysy, které Ježíše esénským přibližují a zároveň ho oddělují, protože Ježíš toto všechno nabízel právě těm, kteří byli pro esény nepřijatelní: nemocným, nečistým, hříšníkům a celníkům.¹⁸² Mohl s nimi sdílet i kritický vztah k Chrámu a jeho kultu a mesiánské naděje.

Je ovšem docela možné, že tehdejší politicko-náboženská scéna byla mnohem mnohotvárnější, než se nám v zaměření na čtyři základní seskupení zdá. Bere-li se v úvahu, že esény skutečně žili z velké části mimo Kumrán, pak určitý dotyk s esénským myšlením a vědomou (byť kritickou) Ježíšovu reakci na ně nelze vyloučit. Podle některých badatelů „existovalo spojení mezi Ježíšovým učedníkem stojícím za tradicí čtvrtého evangelia a kruhy esénsky smýšlejícími. Tato příbuznost také naznačuje, že se Ježíšovu kázání, vyzývajícimu k pokání, dostalo v takových skupinách sluchu.“¹⁸³ Stanislav Segert¹⁸⁴ uvažuje o možném vlivu esejského dědictví jak na janovský okruh, tak na další raně křesťanské skupiny, nikoliv však na Ježíše a jeho přímé učedníky (zejména Dvanáct).

Zélóti

Jejich označení je z řeckého slova *zéloun* – horlit, horlivě usilovat, *zélós* – horlivost: horlivci pro Boha a jeho Zákon. I v profánní řečtině šlo původně o horlivost ve vztahu ke studiu, k nauce, pak o vztah k Bohu a studium Zákona

181/ Schubert, Ježíš ve světle, s. 81.

182/ Soudobé spekulace (zejména v senzacechtivé popularizující, často pseudovědecké literatuře a románech) dělají z Ježíše jednoho z odpadlých členů kumránského společenství nebo identifikují Jana Křtitele, Jakuba, bratra Páně, s Učitelem spravedlnosti a Ježíše či Pavla s tzv. Zločinným knězem, resp. Knězem ohavnosti. Všechny tyto spekulace spočívají na fantastických hypotézách, pro které není žádné vědecké opory. Jsou v podstatě stejně fantastické, odtržené od historické reality jako teze, že Ježíš zemřel jen zdánlivě, v chladu hrobu se probрал a odešel do Indie, kde dále působil. Hodnocení Ježíšova vztahu k esénským se zabývá kniha kolektivu autorů pod vedením J. Charleswortha Ježíš a svitky od Mrtvého moře, viz zejména 1. kapitulu Svitky od Mrtvého moře a historický Ježíš, s. 22–91, z pera J. Charleswortha. Dále viz také Schubert, Ježíš ve světle, s. 61–82.

183/ R. Riesner, Ježíš, prvotní komunita, in: Charlesworth, s. 224.

184/ Segert, Synové světa, in: Segert ad., Rukopisy od Mrtvého moře, s. 218–221.

v židovském prostředí.¹⁸⁵ Zda se jednalo o skupinu, která se vytvořila již na počátku 1. století n. l. na znamení odporu v souvislosti s daňovým censem a jejímž zakladatelem byl Juda Galilejský, nebo šlo o několik vln hnutí odporu, z něhož se vlastně jen příslušníci poslední vlny zapojení do židovské války nazývali zélóty, zůstává zatím nerozhodnuto. Novější bádání se vesměs přiklání k tomuto výkladu, neboť označení zélóti jako takové se u Josepha Flavia objevuje až v roce 66 v souvislosti s jeruzalémským Chrámem.¹⁸⁶ Tím podivnější ovšem je, že jeden z Ježíšových učedníků byl nazýván Šimon Zélóta (*kai Simona ton kaloumenon Zélótén*), a to ještě v Galileji. A sám Josephus Flavius hovoří o čtvrté sektě, odlišné od všech ostatních, kterou založil Juda Galilejský, i když ji neoznačuje žádným konkrétním jménem.

Základní ideou zélótského hnutí byl politicko-nacionální mesianismus: země je svatá a patří Izraeli jakožto vyvolenému národu Hospodinovu, proto nadvláda pohanů je jejím znesvěcením. Josephus Flavius¹⁸⁷ zélóty charakterizuje jako hnutí myšlenkově příbuzné farizejům, jehož příslušníci usilovali o svobodu všemi možnými způsoby, tedy i za cenu oběti života vlastního nebo svých blízkých. Hnutí mělo leckdy i sociálně revoluční rysy: odmítáním daní získávali podporu u malých a chudých lidí v Palestině, kteří kvůli daním chudli a zadlužovali se, až přišli o svůj majetek, jehož se zmocňovali bohatí velkostatkáři, kolaborující vesměs s římskou správou; proto našlo hnutí právě mezi chudým zemědělským obyvatelstvem pozitivní ohlas. Svě

185/ Označení zélóts v židovském prostředí mohlo být pouhým vyjádřením náboženské horlivosti bez politické konotace. Tak o sobě mluví apoštol Pavel v Ga 1,14, kde se charakterizuje jako *zélóts hyparchón tón patrikón mou paradoseón* (jsa horlivcem pro podání svých otců). Podobně hovoří i Filón Alexandrijský o *zélótai nomón* (horlivcích pro zákony). Zélóti jako uskupení ideově v 1. stol. n. l. navazovali nejspíš na hnutí Makabejských.

186/ Proti tomuto pojetí stojí M. Hengel, *Zeloten I*, s. 40nn. Zde dokládá na rozboru terminologie z Josepha Flavia, že řecké slovo *léstés* mělo vedle normálního významu lupič, zloděj, také politický význam a označovalo lidi, kteří z nábožensko-politických (a současně samozřejmě i sociálních) důvodů sahali k násilí. Pro židovskou válku používá Josephus Flavius obě označení víceméně synonymně s tím, že *léstés* má pro něho despektivní význam, *zélóts* čestný. Chtěl tím vyjádřit svou osobní distancovanost od hnutí odporu (prořímská apologetická tendence jeho spisů).

187/ Žid. starož. XVIII,1,6 (§ 23): „Kromě těchto tří škol založil onen Juda čtvrtou, jejíž přívrženci ve všem ostatním souhlasili s farizeji, přičemž však s velkou neústupností lpěli na svobodě a za svého pána a krále uznávali pouze samotného Boha. Podrobovali se též jakémukoliv možnému způsobu smrti a nic si nedělali ani z vraždy svých příbuzných a přátel...“ A v XVIII,1,1: „Juda a Sádok totiž, kteří založili onu čtvrtou filosofickou školu a již kolem sebe nashromáždili četné přívržence, uvedli stát nejen pro danou chvíli do zmatku bez hranic, nýbrž zasedli do budoucna díky svým naukám, jež až do té doby nikdy nikdo neslyšel, všechnu tu pohromu, která začala brzo zapouštět kořeny. Chci se o tom několika slovy zmínit, neboť to byla především mládež, jež zfanatizována oním učením přivedla náš stát k zániku.“

cíle prosazovali ozbrojenou cestou a způsobem guerillové války. Část z nich se nazývala podle krátké dýky sikariové.¹⁸⁸ Ve Sk 21,38 jsou tímto pojmenováním označeni přívrženci jistého Egyptana (židovského pseudoproroka z egyptské diaspory).

Ježíšovo hnutí bylo politicky zařazeno do těchto souvislostí. Jeho poprava mezi dvěma lotry, zločinci (Mt – *léstai*, L – *kakourgoi*), a to ukřižováním¹⁸⁹, byla politickou záležitostí. V případě jeho spolupopravených nešlo o obyčejné lotry, násilníky, zloděje, lupiče apod., nýbrž o lidi, kteří se dopustili nábožensko-politických přečinů vůči vládnoucí moci. Označení pro ně použitá i propuštění Barnabáše jako zločince stejného druhu odpovídají tomuto kontextu.¹⁹⁰ U Josepha Flavie je termín *léstés* (lupič, zbojník) používán právě pro příslušníky nábožensko-politického hnutí odporu (např. Válka žid. II,253): „... počet ukřižovaných zbojníků (*léstai*) a obyvatel, jimž bylo možné prokázat spojení s nimi, vzrostl neslýchaně“.¹⁹¹

Ježíš a jeho učedníci a následovníci sdíleli s radikálními proudy zájem o obyčejné lidi a naději do budoucnosti, že Bůh do dějin „vítězně“ zasáhne, resp. v osobě Ježíšově už zasahuje a nastoluje své království. Jeden z Ježíšových učedníků byl dokonce přezdíván Zélóta (L 6,15), jiní z jeho dvou učedníků Jan a Jakub byli přezdívaní Synové hromu (Boanergés – Mk 3,17), což poukazuje na jejich radikální povahu (srov. L 9,54). I Ježíšovo ukřižování a celý proces proti němu svědčí o tom, že byl on a jeho učedníci vnímáni jako souputníci těchto radikálních skupin. Přesto se Ježíšovo hnutí od nich výrazně odlišuje – nejen svým „pacifismem“, nenásilím, důrazem na

188/ Žid. starož. XX,9,3 (§ 208–210); Válka žid. II,254–257. Ti ovšem působili ve městech a útočili na soukromence kolaborující s římskou správou.

189/ Ukřižování byl způsob popravy, který používali Římané především k potrestání otroků a povstalců neřímského původu (v provinciích). Ukřižování jako trest převzali Římané z Východu, vynalezli ho Peršané ve 4. stol př. n. l., ve 2. století př. n. l. se dostal do Palestiny. V židovských dějinách je doložen za krále Alexandra Jannaia (103–76 př. n. l.), který dal popravit tímto způsobem 800 svých politických odpůrců (farizejů), Quintilius Varus nechal ukřižovat v 4 př. n. l. 2000 Židů. Podle Betze, Ježíš a Chrámový svitek, in: Charlesworth, Ježíš, s. 100nn., používali i Židé popravu ukřižováním – pověšením na strom/dřevo; alespoň v tomto smyslu lze číst oddíl 64,6–13 z Chrámového svitku. Pravděpodobně tak byli popraveni nejen farizejové za Alexandra Jannaia, ale po jeho smrti a po převzetí vlády farizeji i jejich odpůrci saducejové, kteří měli podíl na zmíněné popravě farizejů (Válka žid. I,79–80; Žid. starož. XIII,16,2 – § 410n.).

190/ „Povstalci vůbec se u Josepha nazývají buď paušálně „Židé“, nebo „vzbouřenci“ (*stasiastai*), přičemž je použito římského právního termínu *seditio* (*stásis*), který znamená vzbouření nebo narušení míru v zemi. Z římské právní tradice pochází i další souhrnný pojem: „lupiči“ (*léstai*, *léstrikoi*). Ten označuje obvyklé loupení, sociální banditství, ale i všeobecně povstalec, a to v různých dobách a oblastech nejružnějšího zabarvení“ (Stegemann – Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte, s. 156).

191/ Jde o dobu správy prokurátora Antonia Felixe (52–55/60).

lásku k nepřátelům, nýbrž i svou otevřeností. Na rozdíl od radikálních, ať už ozbrojených, nebo neozbrojených reformních hnutí, která národní integritu a identitu upevňovala vyostřením židovských specifik (kultovních, rituálních, politických a kulturních), Ježíš a jeho přívrženci zastávali postoj otevřený, integrativní, navenek i dovnitř. Z Ježíšovy nabídky nebyl nikdo vyloučen, i když se s ní primárně obracel na Izrael. Tím, že Ježíš kladl důraz na vnitřní obrat člověka, mohl oslovovat všechny a zároveň mohl na všechny klást zvýšený morální nárok, který by bylo možné shrnout pod pojem univerzální lásky. Ježíš navázal na univerzalistické dědictví Starého zákona (Sión jako místo setkání s Bohem pro všechny národy – např. Iz 2,1–4; 66,18–23; Mi 4,1–3; J 3,17: srov. Mt 8,11 aj.), na tradice milosrdného a milostivého Boha, který chce spásu, nikoliv zkázu člověka. Radikalita spočívala v Ježíšově nároku na vnitřní obrácení člověka k Bohu. To má být zcela zásadní, radikální a z něho mají plynout důsledky (lásky, spravedlnost, pokoj, odpuštění – srov. Mt 5,48).¹⁹²

Zákoníci

Zákoníci¹⁹³ netvořili žádnou samostatnou skupinu ve smyslu nábožensko-politického seskupení. Nicméně Nový zákon je jako skupinu jmenuje. Šlo o znalce Zákona, kteří patřili jak k farizejskému, tak saducejskému směru, a tak také pocházeli i z různých sociálních vrstev společnosti. Jejich funkce byla vyučovat a rozhodovat ve sporech o výklad Zákona, radit. Jejich vymezení jako skupiny je tedy především profesní, nikoliv nábožensko-politické; představují vzdělance své doby a společnosti v nejširším smyslu slova. Mk 2,16 hovoří výslovně o znalcích Zákona z farizejské strany. Ježíš se s nimi dostával do konfliktu v otázkách nauky a její aplikace na život i své autority, nicméně podle evangelií byli i mezi nimi tací, kteří s Ježíšem sympatizovali (Mk 12,28nn.).

Klasickým modelovým představitelem znalce Zákona byl kněz Ezdráš. Ježíš Sírach vynáší činnost znalce Zákona (Sír 38,24nn.), a to jako toho, kdo

192/ Zajímavý problém pro exegezi tvoří Mt 11,12 (L 16,16) – Ježíšův výrok, že Boží království násilí trpí. Výrok snad lze chápat jako Ježíšovu kritiku stávajících poměrů nejspíš ve vztahu k Janu Křtiteli a jeho násilnému konci, nebo lze celý verš interpretovat zcela odlišně, totiž že nebeské království už proniká do tohoto světa s velkou silou a ti, kdo pro ně horlí, se ho zmocňují – viz Harrington, *Evangelium podle Matouše*, s. 183.

193/ Zákoník, řecky *grammateus*: původně tento pojem označoval toho, kdo uměl psát úřední listiny, a to na všech stupních, tj. úředníka.

se nemusí starat o obživu, tedy příslušníka vrchní vrstvy; podobně referuje i Josephus Flavius (Žid. starož. XII,3,3) o skupině znalců Zákona u jeruzalémského Chrámu.

Ježíš s nimi podle evangelií vedl různé debaty. Ačkoliv byl on i Jan Křtitel nazýváni „rabbi“, resp. „rabbuni“ (což je asi první písemný doklad tohoto oslovení židovského učitele, později se tak nechávali nazývat všichni učitelé Zákona),¹⁹⁴ a měli s nimi společné to, že učili a měli kolem sebe skupinu učedníků, lišili se od nich podstatně obsahem a způsobem svého učení. Ježíš ani Jan se nezabývali jednotlivými otázkami výkladu Písma, nýbrž zvěstováním Božího soudu a panování. Ježíšovo učení charakterizují evangelia jako „učení plné nové moci“ (Mk 1,27), „neboť učil jako ten, kdo má moc, a ne jako jejich zákoníci“ (Mt 7,29par; Mk 1,22), „jeho slovo mělo moc“ (L 4,32). Ježíšovo učení má místy charakter prorocké řeči, místy charakter mudroslovný (podobenství, příběhy) a je doprovázeno účinnými znameními moci, zázraky. Matouš v tzv. Horském kázání představuje Ježíše jako autoritu nad Zákonem (srov. Mt 5,17–48). Výroku „já však vám pravím“ používá ne k vymezení Ježíšovy řeči vůči jiným učitelům Zákona, jak bylo zvykem, nýbrž vůči autoritě Zákona vůbec.

Starší

Ani starší (*presbyteroi*) netvořili žádné speciální nábožensko-politické se-skupení, přesto jsou skupinou, která je v Novém zákoně (i starozákonní tradici) často zmiňována. Úlohou starších a kněží bylo soudit lid podle Zákona. V Palestině tuto soudcovskou roli převzali právě starší (L 7,3). Podle R. T. Beckwitha a G. Hörstera¹⁹⁵ splývají se skupinou učitelů zákona a zákoníků (i když ve veleradě jsou jmenováni odděleně). Tito znalci Zákona učili příležitostně v Chrámu (L 2,46), jejich největším polem působnosti byly nicméně synagogy, kde měli rozhodující roli v učení, výkladu Zákona a v jejich aplikaci na životní situace. Starší byl uveden do svého úřadu svým učitelem, často za asistence dvou dalších starších. Uvedení do úřadu mělo obvykle podobu vzkládání rukou.¹⁹⁶

194/ Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 209.

195/ Heslo *Ältester*, in: *Das Grosse Bibellexikon I*, s. 51.

196/ Tento úřad byl pak převzat ranou církví. Do úřadu byli uváděni vzkládáním rukou (např. 1 Tm 4,14). Jejich úkolem bylo v obci učit, rozhodovat a obec řídit.

Herodiáni

Šlo o příslušníky a přívržence Herodovců. Patřili zřejmě k horní vrstvě společnosti. V Novém zákoně jsou zmiňováni u Marka (3,6 a 12,13; par. k 12,13 pak Mt 22,16). Josephus Flavius (Válka žid. I,319) používá výraz Herodovci (*Herodeioi* nebo v Žid. starož. XIV,15,10; § 450 *Herodou fronountes*). Jako závislí panovníci potřebovali Herodovci, zejména po odvolání Archelaa, podporu mezi lidmi, aby byli schopni dostát nárokům, které na ně kladla římská nadvláda. Měli zajistit v zemi pořádek a klid, proto potřebovali příznivce. Herodovci a herodiáni hráli zprostředkující roli mezi židovským obyvatelstvem a římskou správou (např. při placení daní fungovali jako nábožensky neutrální „pračka peněz“¹⁹⁷). Podle L 8,3 a Sk 13,1 našli někteří z příslušníků těchto Herodovcům blízkých kruhů cestu k Ježíšovi: v L 8,3 je jmenována Johanna, manželka Herodova správce Chuzy, ve Sk 13,1 je jmenován mezi proroky a učiteli antiošské církve Menahem, druh tetrarchy Heroda.

Nejnověji vystoupil Otto Betz¹⁹⁸ s teorií, že herodiáni zmiňovaní u Marka byli ve skutečnosti esejci. V Markově evangeliu se o nich hovoří ve dvou pasážích 3,6 a 12,13 (uzdravení muže s ochrnutou rukou v sobotu a peníz daně císaři) vždy v souvislosti s farizeji. To by nasvědčovalo tomu, že nešlo jen o politický zájem, jak předpokládají Theissen – Merz, nýbrž o náboženskou motivaci, správný výklad Zákona. Při uzdravení v sobotu by to odpovídalo i jejich extrémním požadavkům na dodržování soboty. Proto se domlouvali s farizeji na Ježíšově smrti (přestupník znesvěcující sobotu má být podle Ex 31,14 potrestán smrtí). Také v 8,15 varuje Ježíš své učedníky před kvasem farizejů a Herodovým (snad herodiánů).

Jako podpůrný argument je uváděn i příběh ze Židovských starožitností Josepha Flavia (XV,10,5; § 373–379). Jistý esejec jménem Manaemos, který měl dar předvídat budoucnost,¹⁹⁹ prorokoval Herodovi, že se stane úspěšným králem, čemuž on nechtěl věřit. Když se tato předpověď naplnila, zavolał si Manaema, aby mu sdělil, jak dlouho bude ještě vládnout. Manaemos mu potvrdil, že jeho vláda bude trvat ještě dlouho, nicméně přesné datum konce mu nesdělil. „Herodes tím však byl uspokojen, podal Manaemovi ruku, propustil ho a od té doby choval všechny esejce v úctě.“ Esejci byli skutečně Herodovou oblíbenou skupinou – o tom svědčí i to, že kumránské sídlo nebylo za He-

197/ Termini G. Theissen, Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 215.

198/ Betz, *Ježíš a Chrámový svitek* (Byli herodiáni esejci?), in: Charlesworth, *Ježíš*, s. 92n.

199/ Josephus Flavius se zmiňuje na závěr tohoto příběhu o tom, že tento dar nebyl u esénů výjimečný: „... že i mnozí další esény díky svému úctyhodnému způsobu života byli obdařeni darem prorokování.“

rodovy vlády okupováno a eseji se mohli volně pohybovat po celé zemi (na rozdíl od vlády Hasmoneovců, kdy byli pronásledováni a museli se uchýlit do pouště). To by mohlo být podnětem k tomu, že lidé přezdívali esénům herodiáni.

Tuto teorii podporuje i židovský archeolog a exegeta Yadin s odkazem na Chrámový svitek (15,9–14) a interpretaci Mk 8,14–21. V této perikopě Ježíš na lodi varuje své učedníky před kvasem farizejů a Herodovým, a to v situaci, kdy mají na lodi pouze jeden chléb a dělají si starost o živobytí. Ježíš jim připomíná zázračná nasycení: 12 košů nalámaných chlebů při nasycení 5000 lidí a sedm košů ze sedmi bochníků pro 4000. „Podle Yadina koše chleba, sebrané při těchto dvou Ježíšových nasyceních, ukazovaly k chlebu farizejů a herodiánů. Farizejové kladli důraz na to, aby každý týden bylo v Chrámu obětováno dvanáct předkladných chlebů, které jedli kněží, zatímco pro esény bylo příznačné obětování sedmi bochníků chleba při slavnosti Posvěcení. V Ježíšových očích byl chléb farizejů a herodiánů ‚kvasem‘, tedy chlebem, který nebyl vhodný pro obětování (srov. 1 K 5,6–7). Na druhé straně chléb rozdělovaný při syčení zástupů pocházel od Boha a ukazoval ke ‚chlebu života‘, jímž je Boží Syn, poslaný Otcem, aby spasil lidstvo tím, že mu nabídne věčný život (J 6,33–35). Jediný bochník chleba na lodi učedníků (Mk 8,14) symbolizuje Ježíše. Proto nebylo nutno mluvit o tom, že na lodi nebylo dost chleba (Mk 8,16). Na základě Ježíšova rozhovoru s učedníky a na základě Chrámového svitku (15,9–14) došel Yadin k závěru, že herodiáni v evangeliích musejí být esény a že zázrak nasycení zástupů se pravděpodobně stal krátce před svátkem Paschy.“²⁰⁰ V paralelní, poněkud pozměněné scéně mluví Matouš (Mt 16,5–12) příznačně o kvasu farizejů a saducejů.

Pokud byli herodiáni opravdu esény, pak to vrhá nové světlo na perikopy, kde je o nich zmínka (Mk 3,6, resp. 3,1–6 a 12,13–17), neboť nejde o konflikty politické, nýbrž o polemiku s vyhraněnými esénskými přístupy (absolutní zákaz konat jakékoliv skutky, jež by mohly znesvětit sobotu, tedy i uzdravení, a vztah k pohanům a jejich platidlům, resp. jejich světu – jakékoliv obcování s nimi bylo esénům přísně zapovězeno).

Obě scény, v nichž herodiáni figurují, jsou zasazeny do kontextu Ježíšovy konfrontace s politickou mocí. V debatě (Mk 3,1–6) o dovolení konat v sobotu dobro nebo zlo, život zachránit nebo zmařit (3,4) jde podle G. Theisena o otázku dovolení vést v sobotu válku. „V bezprostředním kontextu totiž nejde o diskusi nad otázkou ‚zabít nebo uzdravit‘ (život zachránit nebo

200/ Betz, Ježíš a Chrámový svitek, in: Charlesworth, Ježíš, s. 93n.

zmařit), aby se k ní Ježíš svým jednáním musel vyjadřovat. Ježíš zde naráží na debatu o porušení sobotního příkazu za války. Poté, co se zbožní Židé nechali bez odporu zlikvidovat během makabejského povstání (1 Mak 2,41), se stalo pravidlem dovolit válečné akce na sebeobranu (srov. Žid. starož. XII, [6,2 – §] 272–277). Narážka na tuto debatu ovšem předpokládá přítomnost představitelů vládnoucí třídy: neboť jen oni mohli vést válku.²⁰¹ Druhá perikopa, v níž jsou přítomni herodiáni, souvisí s placením daně – to odpovídá historickému kontextu, protože Herodovci sloužili jako „pračka peněz“ a samozřejmě z toho profitovali. Otázka položená Ježíši byla tedy „pastí“ na různé strany. I v této záležitosti šlo o mocenské nároky. Ježíšovy odpovědi v obou případech ukazují jeho velmi rezervovaný vztah k násilí a násilnému jednání.

Nicméně, jak bylo výše podotknuto, v Ježíšově okolí a v prvotní církvi se nalézali někteří lidé z těchto kruhů. Pokud máme v herodiánech Marka a Matouše spatřovat esény, pak o nich platí to, co je řečeno výše. V tom případě by se posunulo i naše vidění esénských a jejich zapojení do života společnosti.

Apokalyptické hnutí

V hnutí chasidů se v 2. století př. n. l. eschatologie stává apokalyptikou. Její kořeny leží v intelektuálním výkonu lidí, kteří náleželi do skupiny moudrých, a to jak z kněžských, tak laických kruhů. Tito moudří, „mudrci“ (jejich typem je Daniel), jsou obdařeni věděním, které je jim zjeveno. Nejde tedy již jen o moudrost získanou činností lidského rozumu, nýbrž o zjevené poznání skrytých věcí. Je pro ně typické:

Nové chápání času (z Východu, z Persie): typickým pro ně je kosmologický dualismus, rozdělení věků na tento zlý a přicházející nový věk (eón²⁰²). Toto chápání plyne z otázky po spravedlnosti Boží (theodiceje). Odplata je posunuta až mimo rámec tohoto času. Tento zlý eón je dán spravedlivým k tomu, aby se osvědčili jako spravedliví, aby prokázali svou věrnost Bohu plněním Zákona. Podíl na spáse budou mít ovšem jen tito spravedliví. Toto pojetí vyžaduje představu života po smrti, zmrtvýchvstání. Zároveň jde o událost kosmického charakteru, neboť jde o dějiny světa jako takové a jejich ukončení a nastolení nové skutečnosti.

Nové chápání moudrosti: nejde už jen o moudrost plynoucí z Tóry, ale i o poznání skryté moudrosti Boží, které je darem Božím (srov. Ježíš – „Dě-

201/ Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 215. Z evangelního textu to však bezprostředně nevyplývá.

202/ Eón, aion, věk – není tím myšlen jen časový úsek, nýbrž i svět (jde tedy o celý časoprostor).

kuji ti, Bože, že jsi tuto moudrost skryl před velkými a moudrými a odhalil ji malíčkým.“ Mt 11,25, L 10,21). Apokalyptici jsou vidoucí.

Pro apokalyptiku je příznačný **dualismus těla** (zdroj hříchu) a **duše** (princip života, vznešená část člověka). Objevuje se tak nová antropologie: na otázku, kterou starý Izrael neznal, totiž jak došlo k náchylnosti těla k hříchu a k propadlosti smrti, je odpověď hledána v pádu andělů (Gn 6), tedy ve skutečnosti přesahující člověka. Mezi propadlostí člověka hříchu a smrti a jeho svobodou vládne napětí; člověk je vystaven situaci boje a rozhodnutí, musí volit mezi Beliarem a jeho duchy a Zákonem a anděly (srov. 2 K 6,16–18).

Moudrost

Moudrost (Tóra) se přestává chápat jen jakožto praktická naučení pro život. Pojetí moudrosti (která je až personifikována) jako zprostředkovatelky stvoření, vychovatelky, ztotožňované se Zákonem samým (Sir 24,3–12.23), vytváří most mezi moudrostí získanou z Tóry a moudrostí obdrženou ze zjevení. Moudrost poznatelná lidským rozumem (byť zprostředkovaná Zákonem) nestačí; nejlepším svědectvím krize moudrosti je kniha Job a s ní související otázka theodiceje (odměna spravedlivých, utrpení spravedlivých, šťastný život bezbožníků). V době intertestamentární je kniha Job aktualizována (srov. Kumrán – aramejský Job): řešení je na úrovni existenciální, ale také v přiznání, že lidský rozum nestačí proniknout božské úradky. Klasická řešení mudroslovné literatury jsou již v knize Job samé odmítnuta a postavena na pranýř. Jedině zjevení Boha člověku může ukázat cestu pochopení. Taková moudrost (moudrost Boží) musí být člověku zjevena (speciálním zjevením), on se k ní sám svým úsilím nemůže propracovat.

Eschatologie

Předexiloví proroci hovoří o Božím soudu v dějinách, ohlašují ho, ale zároveň jím otevírají novou budoucnost v rámci pozemských dějin. Útisk pohanskými národy je chápán jako nástroj Boží výchovy, trest, po němž bude následovat vysvobození a nová budoucnost pro národ jako takový s Bohem.

Exiloví a zejména **poexiloví proroci** charakterizují jednání Boží s Izraelem jako nastávající eschatologii: naplnění zaslíbení je viděno v návratu; nový začátek po exilu je onou dobou zaslíbení, dobou nového začátku po soudu: dějiny jsou chápány jako dějiny spásného (záchranného a výchovného) jednání Božího s Izraelem od Egypta po dnešek, který má eschatologickou platnost otevřené budoucnosti. V ní dojde naplnění poslání Izraele na národech a stvoření a dějiny najdou své završení.

Apokalyptika chápe dějiny jako místo zápasu nadpozemských (kosmologických) mocností. Dějiny jsou určeny kosmologickým dualismem tohoto věku (zlého) a přicházejícího (dobrého): tento zlý věk je dán spravedlivým k osvědčení a nespravedlivým k záhubě – jde o individuální osud, nikoliv o osud národa jako celku. Kosmologický dualismus nabývá v pojetí apokalyptiků metafyzického charakteru. Spolu s tím se logicky objevuje myšlenka konečnosti dějin a definitivnosti Božího soudu. Boží soud, který v pojetí proroků znamenal zásah Boží do dějin ve smyslu jejich „narovnání“, obnovení rovnováhy ve světě jakožto obnovy Izraele (pedagogický aspekt), se mění v definitivní událost, která znamená konec tohoto času, dějin vůbec, kdy spravedliví budou odměněni a nespravedliví potrestáni (neexistencí), neboť jen spravedliví vstanou k životu (posléze se trest pro nespravedlivé změnil ve věčná muka). Na rozdíl od eschatologického chápání, které ohlašuje soud Izraeli jakožto vyvolenému národu, je apokalyptická vize vizí kosmické katastrofy, definitivního soudu nad celým světem/kosmem. Takového chápání dějin vyžaduje existenci „onoho“ světa, tedy možnost zmrtvýchvstání. To je ovšem zprvu chápáno jen v rámci Izraele, neboť možnost být spravedlivý je určena věrností k Zákonu, teprve později v prostředí helénistického židovstva se spása může týkat i ne-židů. Na důležitosti nabývají postavy Henocha a Eliáše jako těch, kteří byli vyzdviženi k Bohu.

Apokalyptika byla výrazně ovlivněna novými myšlenkami, které přicházely jednak z Východu, jednak z helénistického myšlení. Astronomická pozorování a výpočty jsou převzaty z Východu: apokalyptika je přenáší na dějiny, které se dají „periodizovat“, a díky tomu se dá určit konec dějin (viz etiopský Henoch a jeho tzv. Desetitýdenní apokalypsa, Danielovy čtyři říše, srov. i dělení Ježíšova rodokmenu u Matouše na 3×14 pokolení s cílem ukázat vystoupení Mesiáše jako eschatologickou skutečnost, naplnění času).

Novým prvkem vidění světa je i metafyzický dualismus projevující se zápasem nadpozemských mocností: dobrých a zlých andělů. V této souvislosti je aktualizován text z Gn 6. Otázka hříchu a zla ve světě se neřeší odkazem na Gn 2–3, nýbrž na Gn 6. Apokalyptik je nadán schopností vidět tento zápas nadpozemských sil; jemu jsou zjevena skrytá tajemství pochodů (zápasu mocností) odehrávajících se „za“ běžnou skutečností, jemu je zjeveno tajemství věčnosti. Apokalyptik je anonymní, většinou se skrývá za jménem dávných postav (Daniel, Henoch aj.).

Nový obraz člověka je převzat z helénismu i z Východu: člověk je tělo, duše, duch. Tělo je vězením duše, která nabývá nesmrtelného charakteru. Ve Starém zákoně je jinak člověk chápán jako jednota těla a duše, a především

jako součást vyvoleného národa: jeho život je závislý na životě společenství (sdílí jeho osud). Obnova je darem Božím; člověk prosí o čisté srdce a snaží se chodit po Božích cestách, ale to je v posledku darem Božím. Apokalyptika přináší individualizaci v chápání člověka. Myšlení se přesouvá od důrazu na Boží lid k důrazu na svatou Boží obec, v níž člověk jako jednotlivec nabývá čím dál více na významu.

Rozvoj apokalyptiky je spjat s krizí národní a náboženské identity za Seleukovců. Danielova apokalypsa je toho nejznámějším biblickým starozákonním dokladem. Apokalyptická literatura se do kánonu příliš neprosadila, přestože představovala poměrně výrazný a mocný proud. Přesto však silně formovala myšlení lidí na přelomu letopočtu. Její ohlasy nalézáme jak u Ježíše, tak u Pavla. Svou křesťansky výrazně modifikovanou podobu nalezla na konci 1. století n. l. v novozákonní knize Zjevení sv. Jana (viz i 2 Te 2,3–12).

Pokusy o obnovu v židovstvu v 1. století n. l.²⁰³

Mesiánská hnutí v rámci povstaleckých hnutí roku 4. př. n. l.

První vlna otevřené opozice – nekoordinovaných povstání – byla spojena s koncem vlády Heroda Velikého a začátkem vlády jeho synů. Starověký historik Nikolaus z Damašku, žijící na dvoře Herodovců, v nich viděl antihelénistická povstání. Situace se vyhrotila natolik, že musel zasáhnout syrský legát Quintilius Varus. Povstání byla motivována mesiánskou touhou, tzn. touhou po domácím politickém osvoboditeli, který by byl zároveň charismatickou osobností, obnovitelem slávy židovstva. Josephus Flavius komentuje situaci následovně: „Takové opojení se tehdy zmocnilo celého národa, neboť neměl žádného vlastního krále, jenž by byl svou spravedlivou a účinnou vládou s to vést to množství, a poněvadž ti cizinci, kteří vnikli do země, aby potrestali povstalce, svou zpupností a hrabivostí ono zlo jen ještě zhoršovali.“²⁰⁴

Šimon, jeden z bývalých Herodových otroků, si nasadil královskou korunu, nechal se prohlásit za krále a tak i holdovat (srov. Žid. starož. XVII,10,6; § 273–277). Josephus Flavius to vysvětluje mesiánskou touhou, která byla velmi živá po vládě Herodově, neboť ten se od židovských tradic distancoval. Se svou skupinou vyraboval Šimon královský palác v Jerichu a vily boháčů, které zapálil. Za prokurátora Valeria Grata byl zabit.

203/ Blíže k tomu viz G. Theissen – A. Merz, *Der historische Jesus*, s. 138–143; Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 148–164.

204/ Žid. starož. XVII,10,6; § 28.

Athronges, pastýř, který se stylizoval do postavy nového Davida, byl další takovou postavou. I on si vsadil na hlavu královskou korunu, nechal si holdovat, své bratry nazýval satrapy. Byl sice do jisté míry nadán charismatickými rysy, ale jinak neměl co nabídnout (viz Žid. starož. XVII,10,7; § 278–284). U Emauz přepadl se svou bandou římskou kohortu, která doprovázela transport zásob a zbraní. I on se svou skupinou, bojující systémem guerillové války, byl také po několika měsících činnosti za prokurátora Valeria Grata zlikvidován.

Juda, syn Chizkiášův, prosazoval zřejmě radikální teokratické myšlenky (odmítnutí každé vlády kromě vlády Boží). Josephus Flavius (Žid. starož. XVII,10,5; § 271n.) mu připisuje také královské ambice, nicméně nikde nezmiňuje, že by se konkrétně činil králem (snad mu jsou královské ambice přisuzovány v souvislosti se Šimonem a Athrongem, resp. Josephus Flavius ho charakterizuje jako toho, kdo usiloval o královskou vládu, ale nikoliv svou statečností, nýbrž drancováním), naopak podle Války židovské (II,56) bojoval se všemi, kdo se chtěli zmocnit vlády. U města Sepforis shromáždil slušný počet přívrženců, přepadl s nimi královský sklad zbraní a vyzbrojil je. Podle Josepha Flavia není identický s Judou Galilejským.

Josephus Flavius v Židovských starožitnostech (XVII,10,8; § 285) charakterizuje dobu po smrti Herodově následovně: „Tak bylo Judsko skutečnou lotrovskou peleší, a kde jen se sešel zástup povstalců, volili si hned krále, což bylo pro stát ničivé. Neboť zatímco Římanům přivodili jen nevýznamné škody, běsnili daleko široko proti vlastním krajanům vraždami a smrtícími útoky.“²⁰⁵

Další pretendenti na královskou hodnost jsou pak doloženi zejména v období židovské války (Menachem, Šimon ben Giora – ten byl jako pretendent na královský trůn Římany zajat, veden v triumfálním průvodu a popraven), ale možná jich bylo víc. Jisté je, že očekávání mesiánského krále byla v té době velmi živá. Ježíš byl s nimi nepochybně konfrontován. Proto také zřejmě titul mesiáš pro svou osobu v době své veřejné činnosti odmítal.

Radikálně teokratické učení Judy Galilejského (rok 6 n. l.)

Když se Judsko a Samařsko dostaly v roce 6 pod přímou římskou správu, znamenalo to, že daně byly placeny přímo Římu – k tomu položil základ tzv. Quiriniův soupis (srov. L 2,1nn.). Proti tomu vystoupil Juda Galilejský

205/ O královské ambice nebyla tehdy nouze. I proto bylo každé větší hnutí politicky podezřelé.

s učením, které mělo mnohem větší dopad než násilná povstání. Základní myšlenky tvořily: **vševláda Boží** (tj. nikomu dalšímu není dovoleno sloužit) a **revoluční synergismus** (tj. požadavek aktivní spoluúčasti na prosazování Boží vlády na zemi, tedy konkrétně aktuálně odmítání platit daně Římu, posléze aktivní odpor). Flavius staví toto učení jako čtvrtou „filosofickou“ školu vedle klasických tří (saducejové, farizejové a eséni). Pokud Juda Galilejský sám žádné povstání neorganizoval (to je v bádání sporné), položil přinejmenším ideové základy pro činnost mnoha skupin odporu. Jeho činnost byla hodnocena jako nebezpečná. Sám byl zabit (viz Sk 5,37).

Po smrti Agrippy I. roku 44 přešla i Galilea pod přímou správu Říma (včetně povinnosti platit daně přímo Římu). V té době vedli povstalecké skupiny dva synové Judy Galilejského, kteří se zřejmě řídili jeho myšlenkami. Oba dva byli popraveni prokurátorem Tiberiem Alexandrem (46–48 n. l.). Skutky (5,37) zmiňují zřejmě toto povstání, ale spojují je nedopatřením se jménem Judy Galilejského, proto je řadí až za povstání Theudovo.

O tom, že Judovo učení bylo živé i v době Ježíšově, svědčí také příběh z evangelií (Mk 12,13–17), zda je dovoleno platit daň císaři.²⁰⁶ Ježíš učení Judy Galilejského odmítl. Víra v jednoho Boha nenutí k povstání proti císaři. Ježíš řeší problém na zcela jiné rovině. Jisté napětí je však cítit z Ježíšova protikladu mezi Bohem a mamonem, protože za mamonem (jakožto protibožskou silou, démonem bohatství, který ovládá člověka) se koneckonců mocní tohoto světa přece jen skrývají. Je možné platit daň císaři, protože tím není dotčena vláda Boží, nárok Boží na člověka, člověk se nestává otrokem císaře; není však možné sloužit mamonu, protože ten si člověka přivlastňuje. A mamonu slouží především ti, kdo jsou mocní a bohatí, ti, kdo touží po počtech a statcích (Mt 6,24 a L 16,13). Jimi v posledku vládne panovník.

Přívrženci Judy Galilejského bývají ve starší odborné literatuře charakterizováni jako zélóti. U Josepha Flavie však toto pojmenování nelze v souvislosti s hnutím Judy Galilejského ani pozdějších hnutí odporu doložit (z důvodů zřejmě apologetických, ideových). Zélóti se nacházejí v jeho díle až v souvislosti s židovskou válkou a Chrámem. Pro Josepha Flavie to byl čestný titul. Z toho novější bádání usoudilo, že zélóti existovali až v době obléhání Jeruzaléma, nicméně jako protiargument lze znovu poukázat na to, že

206/ Byla-li tato otázka navíc spolupoložena herodiány, pak to mělo dobrý smysl: místní herodovská knížata (šlechta) fungovala jako zprostředkovatelé mezi Římem a daněmi povinným obyvatelstvem; tím byl (nábožensko-národní) hrot problému placení daní částečně ulomen. Bylo v jejich zájmu, aby daně byly placeny jejich prostřednictvím, tedy učení o odmítnutí platit daně přímo Římu mohli považovat za žádoucí.

mezi Ježíšovými učedníky máme doloženo jméno Šimon Zélóta (L 6,15)²⁰⁷, a to pro Galileu.²⁰⁸

Prorocká opozice – hnutí Jana Křtitele a dalších proroků

Třetí opoziční vlna se zvedla ve 20. letech 1. století n. l. Byla orientována nikoliv přímo proti Římanům, nýbrž spíše proti místním herodovským knížatům. Vystoupení Jana Křtitele bylo orientováno proti Antipovi a jeho dvoru, neboť představoval nábožensko-kulturní odcizení vzhledem k normám života židovského národa.

Jan Křtitel

Jan Křtitel kritizoval způsob života horních vrstev. Touha po jeho křtu předpokládá vědomí nutnosti očisty, obavu ze znečištění. Herodes Antipas se provínoval proti tradičním normám jejich nerespektováním (kultovní předpisy) a inklinací k helénistickému životnímu způsobu. Herodes Antipas měl obrazy v paláci, ač taková vyobrazení byla zakázána. Dále založil Tiberiadu na pohřebišti, které platilo jako nečisté místo. Překročil zákony manželství, protože si vzal za ženu Herodiadu, jejíž první muž, jeho nevlastní bratr Herodes²⁰⁹, ještě žil. Právě tento nelegitimní sňatek Jan Křtitel podle synoptiků kritizoval. Křtitelovo vystoupení patří do řady vnitrožidovských hnutí za očistu víry vzhledem k asimilačním helénistickým tendencím zejména horních vrstev.²¹⁰

Činnost Jana Křtitele charakterizuje Ježíš v evangeliu (srov. Mt 11,9) jako prorockou. Tento fenomén se v 1. století n. l. stává v Izraeli opět aktuálním. Vedle skutečných proroků, jakým byl Jan Křtitel, ale i další, vystupovali i proroci nepraví, kteří slibovali vesměs osvobození. Na činnost takovýchto falešných proroků najdeme narážky v Novém zákoně (např. Mk 13,22par; 2 Te 2,8–12).

Další prorocké postavy po Janu Křtiteli

Další prorocké postavy slibovaly velké zázraky. Vedly vesměs své přívržence na místa slibovaných zázraků. I ony byly považovány za nebezpečné a většínou násilně zlikvidovány.

207/ U Mt 10,4 a Mk 3,18 uvedené hebrejské přízvisko Kananejský znamená totéž.

208/ Viz zde s. 79–82. Pinchas Lapide, Kdo byl viněn, s. 16–18, uvádí, že mezi Ježíšovými učedníky bylo příslušníků zélótského hnutí více: Jidáš, Šimon Zélóta, Petr i oba Zebedeovci.

209/ Mk 6,17 ho nazývá Filipem. Nejde ovšem o Heroda Filipa, který spravoval severní a severovýchodní část říše Heroda Velikého. Ten se oženil s dcerou Herodiadinou Salome.

210/ Srov. Ježíšovu charakteristiku Jana Křtitele L 7,24–33.

Bezejmenný samařský prorok: sliboval odhalení posvátného chrámového náciní na hoře Garizim, které tam měl ukrýt Mojžíš. Pilát toto hnutí krvavě zlikvidoval. Na základě protestů a stížností na krutost byl po tomto případu zbaven svého úřadu (Žid. starož. XVIII,4,1; § 85–87).

Theudas za prokurátora Cuspia Fada (44–46) shromáždil kolem sebe množství lidí i s majetkem a vedl je na poušť k Jordánu, kde jim přislíbil rozdělit Jordán (inspirován Jozuem) na znamení znovudobytí země. Hnutí bylo prokurátorem krvavě potlačeno (srov. Sk 5,36, viz Žid. starož. XX,5,1; § 97–99), Theudas byl popraven a jeho hlava byla dopravena do Jeruzaléma.

Anonymní proroci za prokurátora Antonia Felixe (52–55/60), kteří vyzývali své přívržence, aby je následovali do pouště, kde uvidí zázraky a znamení (také pokusy o nový exodus). I tato hnutí byla krvavě potlačena (Žid. starož. XX,8,6; § 168 a Válka žid. II,258–260).

Jakýsi prorok zvaný **Egyptan** ve stejné době přitáhl se svými přívrženci k Olivové hoře a slíbil jim, že se hradby Jeruzaléma na jeho pokyn zřítí (zázrak z Jericha se měl opakovat na Jeruzalému: Žid. starož. XX,8,6; § 169–172; Válka žid. II,261–263; srov. Sk 21,38).

Neznámý prorok za Portia Festa (60–62) sliboval konec utrpení a vykoupení, budou-li ho lidé následovat na poušť. I jeho hnutí bylo krvavě zlikvidováno Římany (Žid. starož. XX,9,10; § 188).

Ježíš, syn Ananiášův, pocházející z venkova, prorokoval za prokurátora Albina (62–64) proti Jeruzalému (předpovídal jeho zničení jako soud Boží). Byl vydán židovskými předáky do rukou prokurátora, který ho dal zbičovat, a protože ho považoval za blázna, propustil ho, neboť se k němu, na rozdíl od Ježíše, nepřidali další. Tento prorok prorokoval konec Jeruzaléma až do doby jeho zničení. Při obléhání Jeruzaléma byl zabit (Válka žid. VI,5,300–309).

Proroci v době obležení Jeruzaléma: podle jejich proroctví Bůh přikazoval obyvatelům uchýlit se do Chrámu a tam očekávat znamení záchrany. Důsledkem toho bylo, jak nás zpravuje Josephus Flavius, že kvůli nim přišlo mnoho lidí při dobývání Jeruzaléma o život (uhořeli).²¹¹

Na této neklidné nábožensko-politické scéně vystoupil a pohyboval se i Ježíš. Podobně jako zmínění proroci předpovídal zničení a znovuvybudování Chrámu (srov. Mk 14,57n.), jeho vystoupení bylo spojeno s pouští, prokazoval se zázraky a znameními, povolával k následování, navazoval na tradici exodu a Boha zachránce. Tím vším byl nebezpečný. Tam totiž, kde se

211/ Válka žid. VI,5,285–288. Josephus Flavius v souvislosti s těmito neblahými proroky uvádí i jiná „varovná“ znamení, která měla přimět Židy ke kapitulaci. V návaznosti na to uvádí i varovné proroctví Ježíše, syna Ananiášova.

objevují myšlenky nového exodu, je jasné, že je situace hodnocena jako útisk. Na rozdíl od dalších proroků a prorockých postav se však ohlašování soudu netýká u Jana Křtitele, Ježíše ani Ježíše, syna Ananiášova, pohanů a vítězství nad nimi, nýbrž vlastního národa: jemu je ohlášen soud.

Ježíš tedy sdílel se svými židovskými současníky víru v jednoho jediného Boha, který uzavřel s vyvoleným národem smlouvu: bylo však zapotřebí toto základní přesvědčení v helénistické době nově formulovat. Ježíš a jeho následovníci náležejí do dlouhé řady pokusů o zachování a nové formulování židovské identity v konfrontaci s helénismem. Ježíš tuto identitu nechává značně otevřenou. Ježíš nepřislubuje vítězství ve smyslu národního osvobození (vítězství Izraele nad pohany), nýbrž jeho hlásání království Božího zůstává otevřeno i pro pohany. Ježíš tu aktivuje tradice poutě národů na Sión (viz Iz 3,3n., srov. Mt 8,10n.). Nevyostřuje dodržování Tóry jako jiná hnutí obnovy, nýbrž zpřísňuje etické normy v jejich skutečném etickém rozměru, ale relativizuje rituální předpisy. Na rozdíl od mnohých hnutí obnovy, která se vymezovala vůči nevzdělanému lidu, orientuje se Ježíš vědomě na ty skupiny společnosti, které stojí na okraji. Na rozdíl od hnutí odporu vůči římské vojenské a politické nadvládě se Ježíšovo hnutí vyhýbá konfrontaci s mocí, naopak vybízí k pokojnému chování.

Pro Ježíšovo hnutí je charakteristický integrativní rys jak navenek, tak dovnitř. To, o čem se na počátku helénistické epochy snažily jisté aristokratické kruhy, totiž o otevřené židovstvo s univerzalistickými rysy oproti tendencím oddělovajícím a uzavírajícím, uskutečňuje Ježíš jiným způsobem, nikoliv bez prostého lidu a proti lidu, nýbrž uprostřed něho a z něho navenek. Pro Ježíšovo hnutí je charakteristické, že se v něm nalézají aristokratické rysy v nearistokratickém prostředí.

Protestní hnutí v Palestině z pohledu sociálního²¹²

Podle Stegemannů představují tato vystoupení jednotlivých postav i celá hnutí „nepřímé protestní reakce na socioekonomický a náboženský chaos v Izraeli [...]. Jejich nositelé se však na rozdíl od apokalyptiky a hlavních náboženských skupin nalézají nikoliv v rámci elity, nýbrž ve spodní vrstvě a v kruzích znevýhodněných“.²¹³ Tato hnutí a vystoupení lze rozdělit na vy-

212/ Toto rozdělení je převzato z: Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte* jako příklad částečně odlišného hodnocení týchž událostí, s. 148–166.

213/ Tamtéž, s. 148.

stoupení jednotlivců – thaumaturgů²¹⁴ a prorockých postav, na hnutí proroků slibujících znamení, na hnutí tzv. charismatická: nenásilná, ozbrojená, sociální banditství nebo charismaticko-chiliastická.

Thaumaturgové a prorocké postavy

Thaumaturgové a prorocké postavy jsou sice lidé charismaticky nadaní, kteří však kolem sebe neshromažďují ani masy přívrženců, ani učedníky či následovníky. Představují svou existencí a činností odpověď na individuální nouzi. Podobné postavy divotvůrců a zázračných léčitelů lze najít i mimo Palestinu. V Malé Asii působil např. v 1. století n. l. Apollonius z Thyany, v Samařsku ve stejné době Šimon Magus – oba dva působili také jako exorcisté. Něco podobného lze najít i v Řecku.²¹⁵

Z Izraele jsou z tohoto období známi především divotvůrci Choni a Chanina ben Dosa. Oba prosluli zázraky na základě modlitby v tradici proroka Eliáše. Vyprávění o Chonim lze najít jak u Josepha Flavie (Žid. staroř. XIV,2,1; § 22–24), tak v Mišně (Taan 3,8). Byl to jednoduchý rolník z Galileje, který krátce před dobytím Jeruzaléma Pompeiem vyprosil svou modlitbou déšť. Existuje o něm dokonce zmínka v jednom midraši, která ho staví do přímé souvislosti s prorokem Eliášem. Podle Flaviova vyprávění byl zavlčen do sporů mezi Hyrkánem a Aristobulem a byl nakonec ukamenován, protože odmítl zneužít své schopnosti ve prospěch Hyrkánovy strany. Chanina ben Dosa, žijící v naprosté chudobě, působil před rokem 70 v Galileji. V rabínském podání jsou mu připisována zázračná uzdravení a vyslyšení modliteb. Podobně jako Ježíšovi jsou mu připisována i uzdravení na dálku, ba dokonce i přírodní zázrak. K nim je přiřazován jako charismatik i Chanan Skrytý.²¹⁶

Další postavou v této řadě, tentokrát prorockou, je již zmíněný Ježíš, syn Ananiášův (Válka žid. VI,5,300nn.). Byl to nevzdělaný venkovan, který čtyři roky před začátkem židovské války prorokoval pád Jeruzaléma a zánik Izraele. Svá varovná proroctví: „Hlas od východu, hlas od západu, hlas ze čtyř světových stran, hlas proti Jeruzalému a proti chrámu, hlas proti ženichům a nevěstám, hlas proti veškerému lidu! [...] Běda Jeruzalému! [...] Znovu

214/ Thaumaturg – divotvůrce, z řec. *thauma* – div, pak údiv.

215/ Příklady činnosti takových postav viz F. J. Stendebach, Rufer gegen den Strom, s. 18n.

216/ Další údaje o těchto divotvůrcích viz Stegemann – Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte, s. 149n.; Flusser, Ježíš, s. 99, 100–101. Flusser o nich hovoří jako o charismatických, světcích. K Choninu a Chananovi viz zde též i s. 229n.

běda městu i lidu a chrámu!“²¹⁷ hlásal přes všechna protivenství a pronásledování až do svého násilného konce.

Profeticko-charismatická protestní hnutí
(proroci slibující znamení – falešní proroci)

Určité charismatické postavy, které se legitimovaly jako proroci a slibovaly znamení, často na horách nebo na poušti, na sebe dokázaly strhnout pozornost a přitáhnout značnou masu lidí. Jejich proroctví se ukázala jako falešná a hnutí byla vesměs krvavě potlačena.

Theudas vystoupil v čase správy Cuspia Fada (po r. 44 n. l.) jako prorok a získal na svou stranu podle Josepha Flavia (Žid. starož. XX,5,1; § 97–99) velké množství lidí. Domníval se, že svým slovem rozpůlí Jordán a převede lidi do pouště, aby tam mohli dosáhnout osvobození. Jeho jednání mělo být zřejmě obrácenou paralelou k Jozuovu dobytí země. Jeho přívrženci si měli vzít s sebou všechno své jmění, muselo tedy jít především o chudé lidi. Cuspius Fadus proti hnutí zasáhl, mnoho lidí bylo zabito a uvězněno, Theudas sám byl popraven. Sk 5,36 zařazují jeho povstání nesprávně před povstání Judy Galilejského. Podle Theissen – Merz²¹⁸ je tento Lukášův omyl vysvětlitelný záměnou Judy Galilejského a jeho synů, kteří šli v jeho stopách a vyvolali nepokoje ohledně placení daní, a byli potom v důsledku toho ukřižováni prokurátorem Tiberiem Alexandrem (46–48 n. l.).

Jinou takovou postavou byl tzv. Egyptan, Žid, který přišel do Palestiny z Egypta, shromáždil kolem sebe jakožto proroka velké množství lidí, vedl je přes poušť na Olivovou horu a chtěl svým slovem zbourat jeruzalémské hradby. Jeho skutky navazovaly na tradici, že Mesiáš přijde z Olivové hory do města, a zároveň na tradici zničení Jericha. Navíc jeho příchod z Egypta připomíná exodus. Jeho hnutí bylo podle Josepha Flavia (Žid. starož. XX,8,6; § 167–172; Válka žid. II,13,263nn.) zlikvidováno římskou mocí, ale i v národě narazilo na odpor. Při římském zásahu se mu podařilo uprchnout. Podle Josepha Flavia (Válka žid. II,13,262n) hodlal ozbrojeným povstáním podobně jako Makabejci dobýt Jeruzalém a prohlásit se za krále. Narážka na toto hnutí je ve Sk 21,38 v souvislosti se zatčením apoštola Pavla, kde je zmínka o čtyřech tisících sikariů-vzbouřenců.

Podobnou postavou je Samařan, který v době správy Pontia Piláta (Žid. starož. XVIII,4,1; § 85–87) shromáždil kolem sebe ozbrojený zástup na hoře

217/ Válka žid. VI,5, 301.

218/ Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 140.

Garizim a sliboval zástupům, že odhalí zde Mojžíšem ukryté posvátné nářadí. I toto povstání bylo Římany vojensky potlačeno.

Josephus Flavius dále zmiňuje v době prokurátora Festa i vystoupení blíže nejmenovaného proroka, který vyvedl zástupy na poušť a sliboval jim vykoupení a pokoj od všeho zla (Žid. starož. XX,9,10; § 188). Podobně v době židovské války povstali falešní proroci, kteří vyzývali lid, aby se uchýlil do Chrámu a očekával znamení spásy.

Všichni tito proroci, kteří se posléze ukázali jako proroci falešní, se setkali vesměs s věřící odezvou mezi lidem. Především poušť, event. hora, byla pro ně místem počátku obnovy, naplnění eschatologického očekávání. Reflexi těchto událostí lze nalézt i v Mt 24,4–26, kde se mluví o lživých prorocích, kteří svedou mnohé (24,11), o lžimesiáších a lžiprorocích, kteří „budou předvádět velika znamení a zázraky, že by svedli i vyvolené“ (24,24), a budou vyzývat k odchodu na poušť (24,26). I Jan vymezuje Ježíšovo hnutí oproti těmto prorocko-charismatickým a povstaleckým hnutím. Římané vůči těmto hnutím vystupovali se stejnou razancí jako vůči ozbrojeným povstáním. Hranice mezi nimi byla často velmi nezřetelná, neboť vždy hrozilo nebezpečí, že díky svému masovému charakteru přerostou ve skutečná povstání.

Nábožensko-politická a sociálně revoluční hnutí odporu

Vědomí vyvolenosti v sobě implikuje i politický nárok na samostatnost, nicméně většina obyvatelstva byla v době herodovsko-římské správy země apolitická. Přesto docházelo i mimo zmíněná charismaticko-prorocká hnutí čas od času také k nenásilným protestním akcím obyvatel, když bylo hrubým způsobem dotčeno náboženské cítění obyvatelstva. Jednu z takových raných akcí představovalo např. odstranění zlatého orla z průčelí Chrámu, které provedli horliví mladí židovští žáci na popud svých učitelů.²¹⁹ Herodes Veliký je za to těsně před svou smrtí nechal popravit. K velkým protestům došlo v opozici ke „státnímu“ smutku nad smrtí Herodovou, které se rozšířily na protest proti Archelaovi. Jen s obtížemi bylo toto hnutí odporu zlikvidováno.²²⁰

Také později, po smrti dalšího Heroda, vládce nad Chalkidou, jehož území dostal do správy Agrippa II., došlo za prokurátorování Ventidia Cumana (48–52 n. l.) k dalším provokacím a násilným akcím vůči Židům (v Jeruzalémě a nedaleko vesnice Baithóró), na něž reagovali Židé odporem. Jako odvěta

219/ Válka žid. I,648–655.

220/ Viz Válka žid. II,3–13.

byly zničeny některé vesnice, jež údajně podporovaly povstalce. Jeden z vojáků v rámci zásahu v jedné vesnici roztrhl a spálil svitek Tóry, Židé protestovali v Césareji a teprve poprava tohoto vojáka Cumanem Židy upokojila.²²¹ Flavius ve Válce židovské referuje ještě o dalších sporech a krvavých srážkách, které skončily vyhnanstvím Cumanovým. Josephus Flavius toto údobí charakterizuje slovy: „Mnozí se však dali na loupežnictví, protože nebylo, kdo by trestal. Po celé zemi se dály loupeže a povstání lidí nadmíru opovážlivých.“²²²

Masové protesty vyvolávaly i některé římské protižidovské akce, jako např. za Piláta, kdy nechal do Jeruzaléma vpochodovat oddíly s vojenskými zástavami s obrazem císaře, což vedlo k masové demonstraci v Césareji, která donutila Piláta zástavy stáhnout (Žid. starož. XVIII,3,1; § 55–59). K podobným nepokojům došlo, když vyraboval chrámový poklad na stavbu vodovodu. Tuto demonstraci Pilát brutálně zlikvidoval (Žid. starož. XVIII,3,2; § 60–62). K rozsáhlé protestní akci došlo za císaře Caliguly, když císař nařídil legátu Petroniovi, aby umístil do Chrámu jeho sochu. Zejména venkovské obyvatelstvo z Galileje po mnoho týdnů protestovalo a na znamení protestu neoselo pole. Petronius se obával růstu násilných akcí (sociálních rebelií) a nemožnosti vymáhat dávky, proto s vykonáním příkazu váhal. Z tísnivé situace ho nicméně vysvobodila pouze Caligulova smrt (Žid. starož. XVIII,8,2–9 – § 261–309). Podobné protesty menšího rozsahu byly i za prokurátorů Cumana (48–52) a Flora (64–66 n. l.). Všechny tyto neozbrojené masové projevy nevole však v sobě obsahovaly potenciál možného ozbrojeného konfliktu.

Vedle těchto nenásilných akcí však docházelo i k ozbrojeným hnutím, jejichž protagonisté jsou často shrnující a zjednodušeně označováni jako zélóti nebo sikariové (viz dále). Zdá se však, že vedle hnutí těchto radikálů, jež Josephus Flavius charakterizuje jako čtvrtou stranu v zemi, a nezávisle na něm existovala hnutí se silným sociálním podtextem: sociální rebelové a „bandité“. Jejich hnutí byla reakcí drobných rolníků a zemědělského proletariátu na destabilizaci, útlak, vykořisťování, hladomory apod. Tato hnutí a jejich vůdci zůstávají vázání na zemědělské obyvatelstvo, mezi ním nacházejí také svou podporu, zde jsou uctíváni a považováni za hrdiny. Rekrutují se z řad zbídačelých rolníků, pastýřů, žebráků, zběhlých vojáků. Tato hnutí mají často mocenské nároky, které prezentují vytvářením protikráľů a protivlády. Jsou leckdy podporována nejen zemědělským obyvatelstvem, ale i lokálními

221/ Viz Válka žid. II,12,223–231.

222/ Válka žid. II,12,236.

příslušníky spodní části horní vrstvy. Pro vládnoucí kruhy představují provokaci a nebezpečí.

Již v době Herodovy správy Galileje vznikala takováto protestní hnutí. Jedno z nich vedl jistý Chizkiáš, který zřejmě požíval značné popularity. Herodes je krvavě potlačil, ale byl za přestoupení své kompetence povolán před veleradu, údajně na naléhání matek zabitých. K dalšímu ozbrojenému střetnutí mezi Herodem a bandity došlo v době jeho nástupu k absolutní moci. Jeho odpůrci (přívrženci sesazeného Hasmoneovce Antigona) byli poraženi u vesnice Arbela, ale ještě poměrně dlouho poté působili, skrývajíce se v jeskyních. Byli zřejmě podporováni vesničany. V době Herodově pak k dalším vážnějším střetům zřejmě nedocházelo, alespoň o nich nejsou žádné zprávy.

Hnutí odporu znovu vypukla v souvislosti s přeměnou Judska na římskou provincii roku 6 n. l. a tehdy prováděným censem. V této souvislosti zmiňuje Josephus Flavius vytvoření oné čtvrté strany Judou Galilejským a farizejem Saddokem. Toto hnutí bylo zřejmě „přechodem od sociálního banditství k vědomému odporu, od předideologického stadia k politickému vědomí [...] resp. k efektivnějším metodám sociální agitace“.²²³

K dalším projevům sociálního banditství začalo znovu docházet až po roce 44. Za Felixe došlo k vážnějším střetům. Vedle dopadených banditů nechal Felix popraviti i ty, o nichž se domníval, že je podporovali nebo s nimi sympatizovali. Josephus Flavius v této souvislosti zmiňuje i spojení mezi přívrženci prorocko-chilastických hnutí a brigádami banditů. Podobné zprávy existují také o dalších prokurátorech.

Sociální banditství s mesiánským protikrálem

Tento fenomén představuje přechod od pouhého sociálního banditství k národně a nábožensky uvědomělému odporu. Josephus Flavius zmiňuje jmenovitě tři: Judu v Galileji, Šimona v Pereji a Athronga v Judsku, a to po smrti Heroda Velikého. O sociálně banditském charakteru jejich činnosti svědčí to, že přepadávali královské paláce, vily bohatců a římské transporty. Avšak na rozdíl od čistě sociálního banditství vystoupili s nábožensko-politickým mocenským nárokem, který opírali o charismaticko-mesiánské vůdcovské způsoby Saulovy a Davidovy. Podle Josepha Flavia představují zmínění tři pouze část podstatně širšího hnutí tohoto charakteru. Všechny tyto skupiny (o jejich činnosti viz výše) byly dopadeny a zlikvidovány.

^{223/} Stenger 1988, s. 139 – citováno z: Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 158.

Jak svědčí scéna posmívání (Mk 15,16–20) i nápis na kříži, byl Ježíš zařazen právě mezi tyto královské mesiánské pretendenty. Evangelní pašijová vyprávění usilují o vybalancování této situace: Ježíš je král, ale ne tohoto politického ražení. Je příznačné, že titul král se významně objevuje v evangeliích (s výjimkou Mt 2,2 a J 6,15) právě v pašijovém příběhu.

Protiřímské povstalecké skupiny

Josephus Flavius rozlišuje pět skupin za židovské války (tzv. Velkého povstání).

Sikariové se podle Války židovské II,13,254n²²⁴ objevili v Jeruzalémě za prokurátora Felixe jako nový druh banditů: napadali příslušníky horních vrstev židovské společnosti (krátkou dýkou, kterou nosili pod šatem), plundrovali, zabíjeli a ničili, sloužili si dokonce únosy. Dnes bychom je označili za teroristy. Pracovali zásadně v Jeruzalémě (na rozdíl od předchozích skupin). V Židovských starožitnostech²²⁵ zmiňuje jejich činnost také mimo Jeruzalém. Jejich představiteli byli Menachem a Eleazar ben Jair (podle Josepha Flavia příbuzný Judy Galilejského). Ve Válce (VII,8,254) nazývá též přívržence Judy Galilejského sikariové. Je pravděpodobné, že mezi oběma skupinami existovalo bezprostřední spojení. Z hlediska sociálního zařazení patřili nejspíše ke skupině závislých příslušníků elity (retainers).

Zélóti: Toto označení je čestný titul, který odkazuje na starozákonní horlité pro Zákon Pinchase (Nu 25,10n) a Makabejce. Josephus Flavius zélóty zmiňuje jako ozbrojený doprovod sikaria Menachema, který si dělal královský nárok, ale zároveň i v kontextu mocenských zápasů v Jeruzalémě v době povstání při odstraňování umírněných protiřímských sil Josefa ben Gorion a velekněze Ananiáše. Patřili k nejradikálnějšímu křídlu povstání. Opevnili se v Chrámu, za pomoci Jana z Giskaly a jeho idumejského oddílu se dostali k moci, pobili mnoho příslušníků laické i kněžské šlechty. V rámci povstání zůstali víceméně izolovanou skupinou a po dobytí Jeruzaléma mizí. Podle Stegemann – Stegemann²²⁶ se zdá, že zélóti tvořili sociálně a nábožensko-politicky vymezenou skupinu radikálních kněží. Většinou se tímto pojmenováním označují příslušníci radikálního hnutí odporu, založeného Judou Galilejským v r. 6 n. l.

Jan ben Levi z galilejské Giskaly a jeho přívrženci z Galileje: Jan ben Levi byl levitou, který začal svou nábožensko-politickou kariéru jako sociální

224/ Srov. též Žid. starož. XX,8,10; § 185–188.

225/ XX,8,10; § 185–187, viz též XX,8,5; § 160–166, kde sice nejsou přímo jmenováni sikariové, ale z charakteristiky jejich činnosti vyplývá, že jde o tuto skupinu.

226/ Urchristliche Sozialgeschichte, s. 163.

bandita a svoje přívržence získával mezi rolníky z horní Galileje a uprchlíky z okolí Tyru. Zpočátku vystupoval proti povstání, připojil se k němu po zničení Giskaly a byl odpůrcem z Jeruzaléma poslaného komisaře Josepha (Flavia). S jeho pomocí získali zélóti v Jeruzalémě moc, nicméně se mu poté podařilo na kratší dobu moc v Jeruzalémě strhnout na sebe. Po dobytí Jeruzaléma byl zajat Římany a odsouzen pouze k doživotnímu žaláři, nebyl tedy považován za vedoucí figuru.

Šimon bar Giora a jeho přívrženci z Judska a Idumeje: Šimon bar Giora byl synem proselyty z Gerasy, tedy z Dekapole. Také on byl zpočátku pouhým vůdcem sociálních banditů, spojil se se sikarii, kteří prchli z Masady a po odstranění Ananiáše usiloval o absolutní moc. Slíbil svobodu otrokům. K jeho přívržencům patřili nejen otroci a bandité, nýbrž i značná část občanů města. Dělal si podobně jako někteří před ním nárok na titul král, nechal se tak titulovat a uctívat. Za svůj ideový vzor si zvolil vědomě Davida: začal obsazením Hebronu, měl po vzoru králů ve svém doprovodu ženy, a když byl povolán Janem z Giskaly na pomoc, vtáhl do města jako zachránce. V roli krále vytrval až do konce. Římané ho zajali, vedli v triumfálním průvodu a jako jednoho z nejdůležitějších vůdců povstání popravili.

Aristokracie pod vedením Eleazara, syna velekněze Ananiáše, a část protiřímsky orientované šlechty vedená Ananiášem: tato skupina byla de facto zodpovědná za vyvolání povstání odmítnutím přinášet oběti za římského císaře, přesto v konfliktu představovala umírněné křídlo. Radikálními skupinami byla pak odstavena.

Jan Křtitel a jeho učedníci

Janovské hnutí patří do kontextu hnutí kolem prorockých postav, ale od charismaticko-prorockých hnutí se liší délkou své činnosti, hlásáním i skutečností, že Janova mučednická smrt nevedla k vyhasnutí charismatu hnutí, které přetrvalo až do konce 1. století n. l.

Jan podle tradice (L 1,8–10) pocházel z venkovské kněžské rodiny, patřil tedy sociálně do skupiny retainers (závislých příslušníků elity). Působil v Pereji na východním břehu Jordánu proti Jerichu v „poušti“. Poušť i Jordán u Jericha navazují nepochybně na starozákonní tradice (poušť – místo obnovy věrnosti Hospodinu, Jericho a Jordán – obsazení země), jak jsou zaznamenatelné i u jiných dobových nábožensko-politických aktérů. Motiv pouště odkazuje na Iz 40,3 a zároveň na biblickou tradici „Elia redivivus“ (Mal 3,1). Podle 2 Kr 2,1–18 přešel Eliáš suchou nohou právě na tom místě,

kde Jan křtil. Eschatologické symbolice místa odpovídá i Janův způsob života, orientovaný na pokání, stejně jako jeho činnost. Jeho oděv (plášť z velbloudí srsti a kožený pás kolem boků – viz Mk 1,6) měl symbolickou hodnotu, ale zároveň je imitací oděvu proroka Eliáše (srov. 2 Kr 1,8; Za 13,4).

Jeho poselstvím je zvěstování univerzálního Božího soudu pro Izrael, kterému nemůže uniknout nikdo, kdo se neobrátil a nekoná pokání a nepřijme křest obrácení na odpuštění hříchů. Jan Křtitel bývá často stavěn do souvislosti s kumránským společenstvím, s nímž má společný důraz na vnitřní obrácení, eschatologickou orientaci, očekávání mesiáše, ale zásadně se liší zaměřením na všechny, neboť hlásal obrácení pro všechny, a dále sociálním rozměrem svého hlásání. Jeho působení na poušti má mnohem víc společného s jeho prorockým povoláním (srov. Iz 40,3) než s kumránskou komunitou. Také jeho křest byl jednorázový a neměl charakter rituální očisty, nýbrž eschatologicko-sakramentální. Jeho kritika Heroda Antipy měla politický náboj, ať už jde o sociální rozměr, nebo shromáždění učedníků a vyvolání masového hnutí (Mk 1,5par), a kritiku vládnoucích vrstev. Josephus vykládá jeho kázání jako výzvu k obrácení a spravedlnosti, zcela v duchu tórické zbožnosti. S okruhem jeho učedníků byl pravděpodobně spojen Ježíš a vyšli z něho i někteří z jeho následovníků (srov. J 1,19–51; 3,22–26; 4,1n.). Zejména Janovo evangelium se snaží konkurenční vztah Ježíšových a Janových učedníků (a tím pádem i obou protagonistů) na mnoha místech prvních kapitol objasnit ve prospěch Ježíšovy nadřazenosti nad Jana.

Mučednická smrt Janova jeho učedníky utvrdila v pravosti jeho poslání (viz osud starozákonních proroků, tzv. deuteronomistické schéma, 1 Kr 19,10.14; Neh 9,26–32 aj., a jeho interpretaci v novozákonní době – např. Mt 5,12), proto jeho hnutí žilo dál.

Ježíšovi učedníci

Ježíš kolem sebe shromáždil skupinu úzkých spolupracovníků (symbolický počet 12 učedníků jako znamení nového Izraele) a okruh dalších učedníků (srov. L 10,1, Sk 1,21) a podporovatelů, mezi něž patřily i ženy.²²⁷ Jeho učedníci pocházeli ponejvíce z Galileje, i když se dá předpokládat, že se k němu

²²⁷ Synoptici některé z nich jmenují: Marie z Magdaly, Marie, matka Jakuba mladšího a Josefa, Salome (Mk 15,41), L (8,2) přidává k Marii z Magdaly ještě Janu, ženu Herodova správce Chuzy, a Zuzanu. Svojně hovoří o tom, že jich bylo více, že Ježíše následovaly a staraly se o něj.

přidali někteří z Judska²²⁸ a Jeruzaléma²²⁹. Ježíšovi učedníci s ním vytvářeli podobně jako Janovi s Janem úzké životní společenství, sdíleli s ním jeho osud, činnost, působení i nezajištěnost. Hnutí mělo silný eschatologický náboj. K následování bylo vyžadováno vzdání se vazeb k rodině (srov. Mt 8,21 aj.) i k majetku.

Na počátku Ježíšovy veřejné činnosti k němu zřejmě měla jeho rodina kritický postoj (Mk 3,20n. 31–35par), po jeho smrti však hrála v prvotní církvi významnou roli (např. Jakub, bratr Páně, sloup jeruzalémské obce); z toho lze usuzovat, že k zásadní roztržce mezi Ježíšem a jeho rodinou přes veškeré nepochopení a výhrady nedošlo. Ježíšova matka Maria je zmiňována ve scéně Ukřižování zejména u Jana, ve Sk (1,14) společně s Ježíšovými bratry po nanebevstoupení Ježíšově. Vedle učedníků a následovníků se kolem Ježíše shromažďovaly zástupy (to především činilo jeho činnost podezřelou), které byly svědky jeho skutků, zázračných činů a řečí. Do Ježíšovy blízkosti náleželi i sympatizanti, jako byli jeho hostitelé (L 7,36–50; 14,1–24; 19,1–10) nebo tajní ctitelé (Josef z Arimatie, Nikodém).

Z hlediska sociálního náležel Ježíš (stavební dělník, řemeslník-zedník, tesař, truhlář v jednom) i většina jeho učedníků (rybáři) ke spodní vrstvě společnosti, mezi chudé, i když ne mezi absolutně chudé.²³⁰ Mezi jeho učedníky byl i celník, který z hlediska majetku a postavení patřil mezi závislé příslušníky elity (retainers), z hlediska morálně společenského byl však v opovržení. Bartimeus, kterého Ježíš uzdravil a který ho následoval, byl žebrák, tedy absolutně chudý. Ježíšova blahoslavenství v L 6,20nn. charakterizují sociální rovinu, na níž se Ježíšovo hnutí pohybovalo, jako stav naprosté chudoby. Nicméně v Ježíšově blízkosti se vyskytovali i lidé z vyšší vrstvy, ať už jde o ženy,

228/ Takovým učedníkem v širším slova smyslu mohl být uzdravený Bartimeus z Jericha, zmiňovaný v Mk 10,52.

229/ Je např. zajímavé, že učedník, kterého Ježíš miloval, z Janova evangelia, se objevuje v evangeliu až v závěrečné, tj. jeruzalémské, fázi Ježíšova působení.

230/ Hodnocení Ježíšovy sociální příslušnosti je v současné době různé. V kategoriích Stegemanových patřil k ne-elitě žijící nad existenčním minimem, tedy k relativně chudým (v době svého veřejného působení však žil se svými učedníky i pod ním – viz scéna s trháním klasů Mk 2,23nn.), podle jiných autorů patřil díky svému řemeslnickému původu k lidem ze střední vrstvy. Protože o Ježíšově neveřejném životě není příliš mnoho známo, je třeba se spokojit s konstatací, že v době jeho veřejného působení vykazovalo jeho hnutí z hlediska sociální příslušnosti mnoho znaků úplné chudoby. To mělo jistě ještě i jiné důvody než pouze sociální, totiž náboženské. Tato úplná chudoba a vzdání se všech vazeb (rodinných, společenských, lokálních) byla výrazem očekávání, tedy jakousi předzvěstí, eschatonu. Gerd Theissen hovoří o specifické situaci a ideové koncepci tzv. wanderradikalismu. Toto primární charisma se v průběhu dějin (tedy již v druhé a třetí generaci křesťanských obcí) proměnilo ve strukturovanou společnost s relativně pevným učením. Viz G. Theissen, Wanderradikalismus; „Wir haben alles verlassen“.

které ho podporovaly, nebo o jeho hostitele (z farizejských kruhů). Ježíšův vztah k bohatým byl kritický, v Božím království dojde k obrácení poměrů – znevýhodnění budou mít přední místa. Ježíš bohatství jako takové neodsuzoval, ale upozorňoval na jeho nebezpečí (např. Mk 10,23nn. par; L 16,19–31; Mt 6,21). Mamon se může stát až jakousi protibožskou silou, která ovládá démonicky člověka: Nelze tedy sloužit zároveň Bohu a mamonu (Mt 6,24par).

Podle Stegemannů²³¹ patří k sociologii charismatického hnutí charismatická postava, která je schopná se vykázat intimním vztahem k božské sféře, a tím dosahuje společenského uznání okruhu učedníků, v němž hraje ústřední roli, přičemž je tento úzký kruh jakožto „správní orgán“ odlišován od ostatních přívrženců. Ke struktuře charismatických fenoménů, které vybočují z každodenní rutiny, patří vzdání se vlastního ekonomického zajištění, vzdání se rodiny, vzdání se pevného místa pobytu.²³² To je kompenzováno podporou mecenášů a širšího okruhu přívrženců. Zároveň je vzdání se ekonomického zajištění podle Webera²³³ zdrojem labilitý charismatického hnutí, což vyvolává po nějakém čase nutnost zkaždodenění/zevšednění charismatu, tj. k proměně charismatu do charismatu dědičného nebo úředního, s čímž je spojeno i přizpůsobení se společenským normám, tedy nahrazení charismatického způsobu vedení tradičním nebo legálním. Tento proces je v pokračování Ježíšova hnutí po jeho smrti v rané církvi dobře sledovatelný.²³⁴

Ježíšovo hnutí patřilo v kategoriích Stegemannů k charismaticko-chiliastickým prorockým hnutím, jež se vyznačovala úzkým okruhem učedníků, nenásilím, důrazem na vnitřní obrácení a vztah k Bohu, silnými eschatologicko-apokalyptickými rysy s očekáváním brzkého příchodu Božího soudu/království.

231/ Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 173nn.

232/ Viz Theissen, *Wanderradikalismus – do situace putujících misionářů, hlasatelů evangelia*, jež vychází od Ježíše samého a jeho učedníků, patří právě výroky vyžadující zřeknutí se majetku, rodiny, sociálních vazeb, bydliště apod., které jsou srozumitelné a přijatelné jen v perspektivě brzkého příchodu Božího království (srov. i 1 K 7,29nn.): tento radikální způsob existence nelze vyžadovat na všech. Ještě Didaché (Učení Páně skrze Dvanáct apoštolů, mimobiblický spis z konce 1. století n. l. – poloviny 2. stol.) počítá s tímto způsobem existence, nicméně stanovuje jasná a poměrně přísná pravidla: „Nezůstává ale (než) jeden den. Je-li třeba i druhý. Jestliže by prodléval tři, lží prorok to je. Odcházející apoštol ať nebere nic než chléb (na cestu) tam, kde by přenocoval. [...] A kdo by snad v Duchu řekl: „Dej mi peníze,“ nebo něco jiného, nebudete ho poslouchat. Jestliže by ale řekl o jiných majících nouzi, aby jim bylo dáno, nikdo ho nesudte“ (11,5n. a 12; podobně i 12,1–5).

233/ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie*, ed. von J. Winckelmann, Tübingen 5 1976. (B. Weber, *Alltagswelt und Gottesreich, Überlegungen zum Verstehenshintergrund des Gleichnisses vom „Schalksknecht“* /Matthäus 18,23–34/, BZ 37 /1993/ s. 161–182).

234/ Blíže k historickému Ježíši viz kapitolu 3.

Situace v Palestině v 1. století n. l. byla značně složitá. Nahromadily se v ní problémy „národnostně“–náboženské, politické, sociální i vývojové. Samotné židovství šlo k určité reformě svého života, jak ukazují četná vystoupení různých reformátorských postav i vznik různých hnutí a také snahy diasporního židovstva. Do této situace přichází Ježíš se svým poselstvím o příchodu Božího království, nutnosti obrácení a reformy života. Na znamení nového začátku si volí 12 učedníků jakožto reprezentantů nového Izraele. On je tím, skrze něhož ono nové, Boží soud a vláda přicházejí. Doba nazrála, je třeba jednat. Jeho poselství zůstalo většinou národa – a zejména vládnoucími kruhy – oslyšeno, Ježíš byl jako nepohodlný reformátor (podobně jako Jan Křtitel, ale i onen Ježíšův jmenovec v 60. letech) zlikvidován ve jménu zachování stávajícího pořádku. Výzvy k pokání, k obratu k Bohu ve smyslu naplňování základní tendence Zákona (základního respektu k Bohu a člověku), k víře v nový příklon Boha k vyvolenému národu v Ježíšově osobě zůstaly nevyslyšeny, tak jako už mnohokrát v předchozích (a bohužel i následných) dějinách. Katastrofu 70. let i ty další až do Bar Kochbova povstání nelze hodnotit jako následný Boží trest, jak se občas děje, nýbrž jako logický důsledek vrstících se problémů a jejich nerealistického hodnocení a nesprávného řešení; správné vidění situace a následné jednání ovšem jsou, jak ukazují i současné události, velmi obtížná. Uvěřit poselství jednotlivce oproti všeobecnému společenskému mínění vyžaduje vždycky odvahu a zároveň soudnost, neboť není nikdy jednoduché odlišit proroka pravého od těch nepravých. Teprve ve zpětném pohledu se věci jeví mnohem jednoznačněji. To, co se odehrálo v následných desetiletích po Ježíšově smrti, přineslo mnoho nečekaných zvratů, neboť přes veškerou lidskou slabost, omylnost a hříšnost je to Bůh, kdo zůstává Pánem dějin, i když to tak leckdy nevypadá.

Židovská válka (66–73/4) i události 2. století (povstání v letech 115–117 v diaspoře a povstání Bar Kochbovo 132–135) vedly podobně jako babylonský exil k výrazným změnám v rámci židovství, k posílení důrazu na vnitřní život a na ty identifikační prvky, které zůstaly k dispozici i po zničení Chrámu a po likvidaci posledních zbytků politické samostatnosti a politického sebeurčení (Zákon a jeho předpisy kromě oblasti chrámového kultu, synagogální bohoslužba, synagoga jako centrum života), k posílení pozice synagogy v životě obce, jak tomu bylo již v diasporním židovstvu. Potřeba upevnění vlastní identity vedla i k radikálnějšímu vymezení vůči pohanům a heretickým skupinám. Mezi ně se posléze dostalo i křesťanství. Avšak rozchod křesťanství a židovství nebyl jednostranným a jednorázovým aktem, nýbrž oboustranným utvářením vlastní identity v dlouhodobějším procesu.

2. SOCIÁLNÍ A HOSPODÁŘSKÉ POMĚRY V ŘÍMSKÉ ŘÍŠI A V PALESTINĚ V DOBĚ INTERTESTAMENTÁRNÍ A NOVOZÁKONNÍ²³⁵

Římská říše

V 1. století n. l. představovala římská říše obrovský konglomerát zemí a národů. Nelze proto hovořit beze všeho o životě v římské říši jako takové, i když vládnoucí helénismus spojoval všechny části alespoň kulturně a jazykově. Přesto existovaly značné rozdíly mezi západní (resp. jihozápadní), severní a východní částí říše, a to především pokud jde o poměry hospodářské, vztahy mezi lidmi, morální a náboženské principy, rodinu. Poměry v samotném Římě a Itálii se lišily i od Řecka, natož od dalších částí. Proto je zapotřebí minimálně západ a východ částečně odlišit. Na přelomu letopočtu došlo k významným politickým změnám v samotném Římě, kde byla republika nahrazena císařstvím. Staré instituce (jako byl senát) však zůstaly zachovány (soukromo-veřejný život se měnil relativně pomalu), vznikaly však i instituce nové. Moc se postupem času stále více privatizovala, což s sebou neslo ovšem i to, že existovala mnohem větší nejistota, pokud jde o politické postavení, oblibu, veřejné funkce jednotlivců. Postupně (výrazně na přelomu 1. a 2. století) se začala prosazovat i nová morálka, silně ovlivněná stoicismem. V mnoha směrech a oblastech života došlo k posunu ve vnímání, větší důraz byl položen na zvnitřnění: ať už vztahů mezi lidmi navzájem (manželství, otroctví), nebo mezi člověkem a božskou sférou. Celý život se postupně stále více privatizoval a diferencoval, což se výrazně projevilo na sklonku císařství i v oblasti každodenního života.

Celá společnost v antickém Římě byla založena na jiných principech než společnost naše. Jejím výrazným znakem bylo sice otroctví, ale jako takové nebylo samo o sobě určující dějinnou silou, zejména ne výrobní. Otroci představovali sice velkou část pracovní síly, zdaleka však ne všechnu, a to ani na

235/ Podrobněji k otázkám ekonomicko-sociálním v rámci římské říše viz Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 19–126.

venkově. Principy, které se ve společnosti především uplatňovaly, se týkaly nestejných vzájemných závislostí a soukromě-veřejného charakteru života. To se odráželo ve všech oblastech života.

Rodina

Rodina na řecko-římském Západě nebyla chápána jako posvátný pokrevní svazek, nýbrž jako „společenství“ lidí jednoho domu.²³⁶ V čele rodiny stál otec rodiny, který rozhodoval o všech členech: o své ženě, dětech, služebnictvu, otrocích, propuštěncích, částečně i klientech, nikoliv ovšem ve smyslu orientálního patriarchy. Jeho moc nebyla neomezená, nýbrž podléhala svým způsobem „veřejné“ kontrole ve smyslu jejího nezbytného podřízení dobovému ideálu (morálce). Dům neznamenal uzavřený domácí soukromý prostor, nýbrž byl do značné míry součástí veřejného i politického, resp. společenského života. Dům svobodného dobře situovaného občana byl místem, kde se kromě běžného každodenního rodinného provozu odehrávalo i vzdělávání, výchova dětí, rozhovory a jednání přátel a klientů, hostiny apod. To je i prostor a prostředí, v němž se v pohanském světě pohybují nově vznikající křesťanské obce.

Narození dítěte nebylo vnímáno jako pozoruhodná událost. Aby novorozené dítě platilo za manželské, musel ho přijmout otec rodiny symbolickým gestem zvednutí ze země, kam byl novorozenec položen. Potrat, odložení i manželského dítěte nebo zabití dítěte otrokyně neplatily až do všeobecného rozšíření populární a stoické filosofie za nic nesprávného. Děti byly odkládány před dveře nebo na veřejná místa, kde si je mohl kdokoliv vzít (z nich se také rekrutovali např. otroci).²³⁷ Na děti bohatá rodina nebyla ideálem římského občana. Bohatí odkládali děti z důvodů zachování dědictví, příslušníci chudých spodních vrstev společnosti z ekonomické nutnosti. Bohatí se o takové odložené dítě dále vůbec nezajímali, chudí se leckdy snažili dítě získat

236/ Podrobněji ke každodennímu životu k antice viz P. Veyne, *Das Römische Reich*, in: *Geschichte des privaten Lebens*, s. 24–226.

237/ Z roku 1 př. n. l. je dochován dopis, který píše jistý Hilarion (námezdní dělník) své ženě: „Hilarion posílá mnoho pozdravů manželce Alitě, matce Bertě a Apollónariovi. Věž, jsem ještě i nyní v Alexandrii. Netrap se, jestliže se všichni hromadně vrací a já zůstávám v Alexandrii. Prosím tě a kladu ti na srdce, pečuj o dítě! Hned, jakmile dostanu mzdu, pošlu ti ji. A jestliže s pomocí boží porodíš, bude-li to chlapec, ponech si ho, bude-li to děvče, odlož je. Ty jsi dala Afrodísiadě pro mne vzkaz „Nezapomeň na mne!“. Jakkap bych mohl na tebe zapomenout?! Prosím tě proto, tím se mi nesužuj.“ Citováno z *Tajemství papyrů*, s. 16. Tento dopis dokládá nejen vztah k dětem a rozdíl v hodnotě muže a ženy v tehdejší společnosti, ale také láskyplný vztah partnerů, ekonomickou situaci i možnost, že byli oba – ač nízkého společenského postavení – gramotní. Je ovšem také možné, což nebylo neobvyklé, že si Hilarion nechal dopis napsat a Alita přečíst.

posléze nazpět. Za manželské děti se považovaly pouze ty, které se narodily z „doložitelného“ manželství a které za takové – jako nositele rodinného jména a dědictví – otec uznal. U vyšších vrstev byla navíc běžná adopce (leckdy z důvodů majetkových), a to často dětí bohatých a vlivných propuštěnců, neboť propuštěnci přijímali při propuštění z otroctví jméno svého pána (srov. Josephus Flavius).²³⁸ V 1. století n. l. se považovalo za přiměřené až kanonické mít maximálně tři děti. Tato situace se změnila až v 2. století, kdy se prosadily stoické a křesťanské morální principy.²³⁹

Po narození bylo dítě v zámožné rodině prakticky až do puberty svěřeno kojné a chůvě v jedné osobě,²⁴⁰ posléze zároveň vychovateli. „Náhradní/ nevlastní“ matky (*trofai*)²⁴¹ a otcové (*paidagogoi*, *nutriti*, *trofoi*) požívali značné společenské prestiže a vytvářeli dohromady se svěřenými dětmi (spolukojenci) jakýsi druh náhradní rodiny, která, pokud šlo o bohaté rodiny, žila mimo město na některém venkovském sídle. Pokrevní příbuzenství nehrálo v antice příliš důležitou roli. Cílem výchovy v rodině bylo vybudovat charakter dítěte, proto vychovatelé bývali většinou přísní. Chůva naučila dítě mluvit (velmi často řecky), vychovatel ho naučil psát a číst. Z této oblasti si bere např. apoštol Pavel svá metaforická vyjádření, když hovoří o zákonu jako o pedagogovi (vychovateli) a o sobě jako kojné/matce.

238/ Adoptován mohl být i oblíbenec nebo někdo ze vzdálenějšího aristokratického příbuzenstva, jak to lze nalézt v císařských rodinách. Existovala i adopce prostřednictvím závěti. Adopce sloužila stejně jako manželství k zachování jména a majetku.

239/ Je nutné si ovšem uvědomit, že to, co se obecně o antice uvádí, se týká především horní a střední vrstvy. O každodenním životě „malých“ lidí (tedy většiny společnosti) víme relativně málo, neboť stáli stranou zájmu filosofů, moralistů i politiků.

240/ Z roku 50 se zachoval dokument, kde si jedna starší žena dává od najaté chůvy a kojné potvrdit, že jí řádně zaplatila za výchovu odložené holčičky, kterou čeká úděl otrokyně. „Chůva Tasúkis, dcera Ópiova, třicetiletá, s jizvou na levé holeni, zastoupená svým mužem Apynchiem, synem Panefrommiovým, pětaticetiletým, s jizvou na pravém předloktí, potvrzuje, že od Hórovy dcery Tese-núfis, staré padesát let, která má jizvu na pravé holeni, obdržela stravné, olej, šatstvo i všechny další potřeby, které chůvě náleží, za dobu dvou let, co zastávala službu chůvy, a šesti měsíců kojení; to byla odměna za kojení a opatrování její schovanky, nemluvněte otrockého původu, jménem Ther-mutharion.“ Citováno z Tajemství papyrů, s. 19n. Z jiného dokumentu, jehož obsahem je řešení sporu mezi kojnou a majitelem nalezeného dítěte, je zřejmé, že odkládání dětí a jejich další osud jako otroků nebylo ničím neobvyklým: „Pesúris, za kterého mluvím, nalezl v sedmém roce vlády císaře Claudia (= roku 47 n. l.) nedaleko smetiště odložené nemluvně, chlapce otrockého původu jménem Hérakles. To svěřil na kojení žalované straně, s níž uzavřel smlouvu na nalezence. Za první rok dostala Saraeus výživné. Přišel termín druhého roku a opět dostala peníze. Důkazem, že mluvím pravdu, je její písemná stvrzenka o převzetí peněz. Protože však dítě nebylo dostatečně živeno, Pesúris jí je odebral.“ Citováno z Tajemství papyrů, s. 17.

241/ Srov. 1 Te 2,7, kde se Pavel přirovnává k takovéto kojné, „adoptivní“ matce (*trofos*), nebo Ga 3,24n, kde je Zákon nazván vychovatelem (*paidagogos*).

Psaní a čtení nebylo sice všeobecně rozšířeno, nebylo nicméně ani v nižších společenských vrstvách zcela výjimečné. Vedle domácích učitelů existovala i škola jako společenská instituce. I děti (chlapci a dívky) z nižších vrstev (svobodných občanů)²⁴² chodily od 7 do 12 let do školy (existovaly i smíšené školy), potom došlo k oddělení. Zde se naučily číst, psát a počítat.²⁴³ Dívky se dále nevzdělávaly, nýbrž se připravovaly na manželství, resp. ve 12 letech byly považovány za schopné manželství a leckteré provdávány; ve 14 letech byly považovány za dospělé. Některé dívky se naučily navíc tanci, zpěvu a hraní na hudební nástroj. Byla-li dívka z vyšší vrstvy, příslušelo jí jako paní domu „nicnedělání“, maximálně mohla dohlížet na určitou část prací v domě, pokud jí to manžel přenechal. V nižších vrstvách se mohla žena uplatnit zároveň se svým manželem nebo samostatně např. v obchodě nebo v různých zaměstnáních, převážně v takových, které bychom dnes označili za služby (hygiena, parfumerie, kadeřnictví apod.). Chlapci a mladí muži byli vzdělávání především v literatuře a rétorice. P. Veyne míní, že „v Římě se člověk neučil tomu, co by ho vzdělávalo nebo bylo užitečné, nýbrž tomu, co sloužilo prestiži, především rétorice“.²⁴⁴ Římský vzdělávací systém byl odlišný od řeckého, i když z něho vycházel. V Řecku byly vzdělávacími centry gymnasia a palestry. *Gymnasion* bylo veřejným místem, kam mohl kdokoli přijít nejen kvůli tělesnému cvičení, protože zde vedle tělesných cvičení probíhaly i intelektuální a vzdělávací aktivity. „Hlavní rozdíl mezi řeckou a římskou výchovou spočívá tedy v tom, že v řecké stál sport ve středu; dokonce i literární výuka (rodný jazyk, Homér, rétorika, trocha filosofie a hodně hudby,

242/ O výchově a event. vzdělání otroků rozhodoval pán s ohledem na své potřeby. „Svěřuji ti svého otroka Chairammóna, abys ho naučil znakům, které zná tvůj syn Dionýsos, na dobu dvou let, počínaje nastávajícím měsícem Famenóth 18. roku panování císaře Antonia Pia, za odměnu, na které jsme se spolu již dohodli, 120 stříbrných drachem kromě dárek k svátkům.“ Tak si jeden z bývalých úředníků města Oxyrhynch (Egypt) jménem Panachotés objednal vzdělání v těsnopisu pro svého otroka. Tajemství papyrů, s. 32.

243/ K počítání se používala počítadla s kamínky nebo kuličkami, ta byla používána i v účetnické praxi, daňových výpočtech apod. „Důležitým cílem výuky počtů bylo seznámit žáky s řešením problémů vyplývajících ze struktury římského mincovnictví a systému měr a vah.“ Burian, Římské impérium, s. 87.

244/ P. Veyne, *Das Römische Reich*, s. 33. To dokumentuje i dopis z roku 257 př. n. l. asi z Alexandrie: „Zeptal ses mne v dopise, zda můžeme s určitostí posoudit, jak Pyrrhos pokračuje v gymnastických cvičeních, pakliže nikoli, aby nakonec prostředky vynaložené na jeho studium nepřišly nazmar, a aby nebyl vytržen ze studia. Co se tedy týká toho, zda můžeme či nemůžeme posoudit, to by mohli vědět nejspíše bohové. Přesto však učitel zápasnictví Ptolemaios pouze lidským názorem míní, že chlapec mezi dnešními cvičenci, kteří nadto začali o značnou dobu dříve než on, je o mnoho zdatnější v pěstním zápase a že je v krátkém čase daleko převyšší. Činí však pokroky nejen v tomto oboru, ale i ostatních naukách.“ Citováno z Tajemství papyrů, s. 28n.

a to ještě v době císařské) se konala v rohu gymnasia nebo palestry. Na tuto výuku, která trvala do 16. roku věku, navazovaly hned dva roky efēbia se stejným programem.“²⁴⁵

Římský školní systém²⁴⁶ byl rozdělen na školu gramatickou (od 6 do 17 let) a rétorickou. V gramatické se žák naučil základy řečtiny a znalosti vybraných autorů (Homér, tragikové, Meandros; z římských autorů Terentius a Vergilius). Studium zprostředkovávalo vedle literárních poznatků i poznatky z dalších oborů, jako např. dějepisu, zeměpisu, astronomie. Na gramatiku navazovala škola rétorická, kde byli žáci dva až tři roky (někdy více). Zde se učili na příkladech velkých řečníků řečnickému umění, tj. umění mluvit na veřejnosti. Vzdělání byla věnována pozornost i samotnými císaři. Např. císař Vespasián ve snaze zvýšit úroveň výchovy státních úředníků zřídil „státní“ rétorickou školu, kde byli placení učitelé.²⁴⁷

Dospělým se stával chlapec zhruba ve 14 letech, kdy odložil chlapecký oděv, v 16 či 17 se mohl rozhodnout a nastoupit svou životní dráhu (ovšem se souhlasem otce). To, co potřeboval ke své profesní dráze, se naučil v jejím průběhu; ve škole se naučil kultuře, kultivovanosti, tj. znalosti dobových klasických literárních děl, a rétorice, tedy „výřečnosti, řečnickému umění“. Rétorika hrála v tehdejší kultuře tak velkou roli, že bylo nezbytné ovládnout její pravidla: literární formy, řečnické figury, vzorové příklady, systém účinků.²⁴⁸ Ve skutečnosti však v rámci školního vzdělávání byla disciplínou samu pro sebe, jež se skutečným životem a jeho problémy neměla téměř nic společného. Mladí muži byli trénováni v umění mluvit na nejkomplikovanější témata a obhajovat soudní případy, jež často měly velmi vyumělkovaný ráz.

245/ P. Veyne, *Das Römische Reich*, s. 33n., s odkazem na Martina Nilssona.

246/ Údaje jsou převzaty z publikace Burian, *Římské impérium*, s. 88.

247/ Prvním z nich byl M. Fabius Quintilianus, autor proslulé učebnice *Institutio oratoria* (Úvod do řečnictví). Plinius Ml. píše Maximovi o své účasti na projednávání jakéhosi sporu (oč v tomto sporu šlo, není pro něj vůbec podstatné, nýbrž hodnotí jen výkon obou právníků, resp. řečníků): „Konečně zase radostný den! Městský velitel mě přibral za přísedícího na soudě, a tu jsem byl svědkem, jak Fuskus Salinator a Ummidius Quadratus vystoupili proti sobě v témže sporu jako právní zástupci – skvělá to dvojice mladých mužů neobyčejně nadaných i nadějných, která bude ozdobou jak naší době, tak zvláště literatuře. Jejich zvláštní skromnost, ale zároveň neohroženost, důstojné chování, čistá výslovnost, mužný hlas, spolehlivá paměť, velké nadání a bystrý postřeh – to všechno mně bylo milé, ale vedle toho ještě něco: oba vzhlíželi ke mně jako k svému vůdci a učiteli a posluchačstvu naznačovali, že jejich vzorem jsem já a že se ubírají v mých šlépějích.“ Pliniovy dopisy, s. 140n. Tento text, který se nese i dál v obdobném duchu, ukazuje, co vlastně bylo smyslem vzdělání: schopnost mluvit, veřejně vystupovat, působit na posluchače přednesem a dobře zvolenými argumenty (v podstatě bez ohledu na vlastní kauzu, ta byla jen příležitostí k tomu se předvést).

248/ Cicero se např. stal díky svému řečnickému umění členem senátu, ačkoliv neměl vznešený původ.

Dokud se mladý muž neoženil, byla mu dovolena nejružnější milostná dobrodružství (heterosexuálního i homosexuálního charakteru) i všelijaké výtržnosti, které byly dílem především mládežnických skupin a polooficiálních organizací mladíků, dnes bychom řekli různých part a sdružení. Syn však zůstal pod otcovskou „kuratelou“, dokud otec nezemřel. Otec měl právo rozhodovat o kariéře, profesních krocích, majetku, manželství apod. svého syna, měl nad ním i domácí soudní moc, mohl ho vydědit. Jedině otec měl právo propustit syna ze své otcovské moci (*emancipare*). Dokud otec žil nebo syn nebyl otcem propuštěn (prohlášen za dospělého muže), neměl ani vlastní majetek (pouze jakési „kapesné“), což byla zásadní překážka k samostatné kariéře senátora nebo městského úředníka, pokud by otec s rozhodnutími svého syna nesouhlasil. Rozhodujícím momentem při smrti otce (*pater familias*) byla jeho závěť, která byla veřejně čtena. Závěť se netýkala jen majetku zemřelého a dědiců, nýbrž měla charakter jakéhosi manifestu, v němž si zemřelý mohl vyřizovat účty s těmi, kdo byli podle jeho názoru vůči němu nevďeční, nebo naopak vyjadřovat dík a chválu. Součástí závěti mohlo být i propuštění otroků na svobodu²⁴⁹ s tím, že jim pán odkázal i určité hmotné zajištění. Vzhledem k tomu, že smyslem života bylo de facto veřejné uznání, byly zásluhy zesnulého slovem i obrazem vyjádřeny také na náhrobním kameni nebo hrobce/sarkofágu.²⁵⁰

Manželství

Uzavření manželství – svatba – bylo soukromým aktem, který se odehrával v rámci rodiny a pozvaných hostů. Pozvaní hosté byli nicméně důležitými svědky v případě, že vznikly pochybnosti o právoplatnosti manželství. Manželství spočívalo na vzájemné smlouvě mezi manžely. Právoplatné manželství mohli uzavřít pouze dva svobodní lidé, byť žena nebyla v plném smyslu slova rovnoprávná. Manželství bylo monogamní, věrnost v manželství byla považována za ctnost, nicméně byla velmi často porušována,²⁵¹ aniž to vzbuzovalo

249/ Např. v jedné závěti z roku 156 n. l. z Egypta (Oxyrhynchus) stojí: „Jestliže však v době, kdy tato závěť bude platná, zemru, propouštím pod ‚ochranou Dia, Země a Slunce‘ z vlastní dobré vůle a přirozeného soucitu na svobodu své otroky: Psenamúnia, zvaného Ammónios, Herama, Apollónu, zvanou též Démétria, a její sestru Diogenidu.“ Citováno z publikace Tajemství papyrů, s. 99.

250/ Náhrobních kamenů i s nápisy a vyobrazeními se z antiky dochovalo velmi mnoho. Z nich lze usuzovat na každodenní život a životní praxi nejen bohatých a vlivných mužů, ale i žen a příslušníků nižších společenských vrstev. Náhrobní kameny stály podél cest a skýtaly pro kolemjdoucí životní naučení i svědectví o mrtvém. Zároveň mohly fungovat i jako svého druhu „slabikáře“ pro ty, kdo uměli číst pouze velká písmena, nikoliv písmo listin.

251/ Sexuální styky s otrokyní v případě muže nebo mladým neženatým mužem v případě ženy nebyly žádnou zvláštní výjimkou. Řecko-římská společnost byla v oblasti sexuální morálky na rozdíl od židovské a posléze křesťanské mnohem benevolentnější. Ani homosexuální styky nebyly hodno-

odpor veřejnosti. Rozvod byl možný z podnětu obou²⁵² a byl rovněž soukromou záležitostí; došlo k němu bez soudního projednávání faktickým odchodem jednoho z manželů, resp. vystěhováním ženy z domu, ať už z vlastního rozhodnutí, nebo z rozhodnutí manželova.²⁵³

Rozvod a další sňatek, případně se stejnou ženou, nebyly ničím neobvyklým. Normy manželského soužití v řecko-římské společnosti byly od křesťanských ideálů a nároků kladených na manželství značně odlišné. To je třeba si uvědomovat při hodnocení novozákonních výpovědí o manželství.

Zvyky a názory na sexualitu 1. stol. n. l. dokumentuje názorně Plutarchovo pojednání *O lásce*, vzniklé po r. 96 n. l. Plutarchos (asi 45–120 n. l.) byl horlivým stoupencem manželství, manželské věrnosti a manželské lásky,

ceny negativně, ba vytvářely, jak ukazuje Plutarchovo pojednání *O lásce*, vážně branou alternativu ke vztahům partnerským. Dnešní rozlišení homosexuálního chování a homosexuální orientace antika neznala. K tomuto odlišení viz L. Ovečka, *Rozhovor*, s. 7; *Oblouk vývoje*. Dnešní chápání homosexuality neodpovídá jejímu pojetí v antice (v úvahu přicházelo především homosexuální chování heterosexuálních jedinců), ani pokud jde o homosexuální jednání. Z Plutarchových slov lze spíše usuzovat na estetické zalíbení, přátelství, možná určitý typ pederastie, spíše platonický vztah než sexuální styky, minimálně v teorii. O sexuálním životě v římské říši vypovídají mnoho díla literátů (např. Ovidiovo), nápisy i vyobrazení nalezené v Pompejích. Detailně se tématem zabývá publikace Puccini-Delbey *Sexuální život v Římě*.

Už nejstarší dochovaná řecká manželská smlouva z roku 311/310 př. n. l. hovoří – především ze strany muže – o povinnosti zachovat monogamní svazek: „Naproti tomu Hérakleidis si nesmí přivést do domu na potupu Démétrie žádnou jinou ženu, ani nesmí s žádnou jinou ženou plodit děti, ani se nesmí pod žádnou záminkou na Démétrii dopouštět v ničem bezpráví. Bude-li však Hérakleidis přistižen při některé z těchto nepravostí a Démétria to prokáže před třemi svědky, pro něž se obě strany souhlasně vysloví, bude Hérakleidis povinen vydat jí věno, které si donesla, v hodnotě jednoho tisíce drachem, a k tomu jí ještě vyplatit jako odškodné další jeden tisíc drachem ve stříbrných penězích s hlavou Alexandrovou. Démétrii a jejím právoplatným zástupcům bude příslušet, aby vymáhali splnění tohoto závazku právě tak, jako by to vyplývalo ze soudního rozsudku podle zákona, a to jak na Hérakleidovi samém, tak i ze všeho jeho majetku, který má na suchu i na vodě.“ Citováno z *Tajemství papyrů*, s. 44. Z textu vyplývá, že šlo o manželství relativně movitých partnerů. Je v něm zakotvena i možnost rozvodu a vyřízení záležitostí mimosoudní cestou. Ze závazků budoucího manžela, které jsou ve smlouvě výslovně uvedeny (na rozdíl od všeobecného konstatování, že Démétria nesmí být přistižena při nějakém špatném počínání, jímž by dělala svému manželovi hanbu), plyne, že takové jednání, které se zde zakazuje, nebylo zřejmě nijak výjimečné.

252/ Srov. i Mk 10,11 – na rozdíl od Mt 5,31n.; 19,9 a L 16,18 Markovo evangelium uvádí oboustranný rozvod.

253/ Jeden z postižených mužů jménem Tryfón, jemuž odešla manželka i s částí majetku, si stěžuje: „Spojil jsem svůj život s Détrútou, dcerou Hérakleidovou. Já jsem jí, ano, poskytl všechno, co se slušelo a patřilo podle smlouvy manželské, ba i ještě více. Ona však začala myslet na zcela jiné věci než na naše společné soužití, a posléze odešla z domu a odnesla si s sebou naše věci, které jednotlivě, kus po kuse, jsou níže uvedeny. Proto žádám, aby tato osoba byla sem k tobě předvedena a aby byla příslušně potrestána a vrátila mi naše věci. Neboť na právu k ostatním věcem, které jsou v jejich rukou, pevně trvám a budu trvat.“ Citováno z *Tajemství papyrů*, s. 46. Text dokládá, že majetkové spory při rozvodu se vedly už ve starověku a že manželství mohlo být ukončeno tím, že žena z domu odešla.

kteřou obhajoval proti všem jiným druhům lásky včetně homosexuálních (platonických) vztahů. Jeho úvahy a polemika platí samozřejmě příslušníkům vyšší společnosti. „Neboť nic nedává silnější uspokojení, nikde jinde se nenajde trvalejší prospěch, žádný jiný přátelský svazek neobsáhne tolik vzácné a záviděníhodné krásy, jako když v naprosté shodě svých myslí svůj domov si spravují sami muž se svou ženou...“ Je zajímavé, jak pozitivně hodnotí ženu, což, jak z citovaného dialogu vyplývá, nebylo vůbec samozřejmé. Dalo by se říci, že pro Plutarcha jsou to rovnocenné bytosti, byť v platném patriarchálním rámci. Ukazuje na to již zmiňovaný posun v náhledu na manželství a lidskou důstojnost, na větší niternost ve vztazích na konci prvního a začátku druhého století n. l. Křesťanství tedy mohlo u takto orientovaných kruhů nalézt se svým pojetím manželství příznivou půdu.

Žena dostávala od svého otce věno, jež bylo jejím majetkem, který jí v případě rozvodu musel být vrácen. Manželství bylo filosofy, politiky a moralisty chápáno jako občanská povinnost, a to proto, aby stát měl svobodné občany. Otázka reprodukce pracovních sil apod. se v souvislosti s plozením dětí vůbec nekladla, protože v zorném poli filosofů, politiků a moralistů byli pouze svobodní občané v plném smyslu slova.²⁵⁴ Manželství byla uzavírána na základě rozumového rozhodnutí: kvůli věnu (rozmnožení rodinného majetku), kvůli nutnosti mít právoplatné dědice, kteří by byli nositeli rodinného jména a rozmnožovateli majetku, kvůli prestiži, ale také jako splnění občanské povinnosti, a to jako jedné z mnoha dalších. I když bylo možné zůstat bez manželského partnera, byl celibátní způsob života málo ceněný a málokdo si ho mohl dovolit. V plodném věku bylo občanskou povinností založit rodinu a zplodit děti, a to především kvůli dostatečnému zajištění počtu svobodných občanů v říši. Tuto povinnost regulovaly zákony z r. 18 př. n. l. (*Lex Iulia de maritandis ordinibus*) a z roku 9 n. l. (tzv. *Lex Papia-Poppea*), které zvýhodňovaly (i ekonomicky) rodiny a nutily k brzkým novým sňatkům i vdovce, vdovy a rozvedené. To, že jejich cílem byla reprodukční stránka, je zřejmé z ustanovení, jež zakazovalo sňatky vdov po 50. roku života, u vdovců po 60. roce. Tacitus ve svých *Letopisech* (III, 25) zmiňuje problémy, které tyto zákony vyvolávaly. „Potom byl podán návrh na zmírnění zákona Papiova-Poppeova, jež po předlohách zákonů Iuliových dal již Augustus v starším

254/ Plinius Ml. píše v jednom dopise dědečkovi své ženy, která zřejmě potratila (porodila předčasně mrtvé dítě?): „Týmiž slovy útěchy, jako teď Tebe, uklidňuji a povzbuzuji také sebe. Jako Ty tolik toužíš po pravnoučatech, stejně vřele i já po dětech, zejména když jim oba zanecháváme prokleštěnou dráhu k hodnotám, zvučná jména a starou slávu našich rodů. Kéž se nám brzy narodí a naši dnešní bolest promění v radost!“ Pliniův dopis, s. 183.

věku, aby zostřil tresty těch, kteří neuzavřeli sňatek, a zvýšil státní příjmy. Proto však přece nebyly sňatky a výchova dětí častým zjevem, neboť převládala touha nemít děti, avšak množství obžalovaných vzrůstalo, poněvadž každou rodinu podkopávali již svým podezíráním udavači, a jako dříve nemravnost, tak nyní zákony působily nesnáze.²⁵⁵ Majetek těch, kdo odmítali založit rodinu, měl připadnout „národu, otci všech“ (III, 28). I když se nějaký muž rozhodl k dočasnému nebo trvalému životu bez manželských a rodinných závazků, neznamenalo to, že žil sexuálně odříkavým způsobem života. Výjimku v tomto směru činily pouze římské vestálky, panenské kněžky a prorokyně klasického řeckého světa. Vestálky se směly později (po třicítce) vdát. „Tím, že se do třiceti let nesměly vdát, působily vestálky jako křiklavé výjimky. A jako takové potvrzovaly pravidlo. Život ve městech, kde bylo několik mladých dívek určených ostatními k tomu, aby se zřekly manželství, zvyšoval uvědomění jejich současnic, že nesporným úkolem všech ostatních žen je manželství a mateřství.“²⁵⁶ U mužů bylo pouze filosofům společensky tolerováno, že žili bez rodiny.

Při rozhodování muže ze vznešené rodiny pro manželství je potenciální manželka brána mnohem více jako „objekt“ rozhodnutí než jako životní družka. Šlo vesměs o racionální rozhodnutí, kalkul, s ohledem na jeho přínos pro život dotyčného muže, pro jeho kariéru, bohatství, společenskou prestiž. Zejména vezme-li se v úvahu, že dívky byly vdávány velmi mladé, nelze se ani divit, že nebyly brány svými mužskými protějšky jako rovnocenné partnerky, ale spíše jako nedospělé děti. Ke změně chápání manželství ve smyslu rovnoprávnějšího postavení obou partnerů došlo výrazně ve 2. století n. l. Přesto i v 1. století n. l., jak lze vyčíst z náhrobních vyobrazení a dopisů, existovaly manželské páry partnerského ražení. Samozřejmě existovaly i páry, jejichž vzájemný vztah lze označit jako skutečnou věrnou manželskou lásku; to bylo nicméně spíše výjimkou než pravidlem,²⁵⁷ roz-

255/ Tacitus, *Letopisy*, s. 142; srov. i III, 28, s. 144. Tacitus ovšem popisuje realitu elity, tedy předních římských rodin. Tam jediné bylo možné uvažovat svobodně o volbě stavu.

256/ Brown, *Tělo a společnost*, s. 17. Zřeknutí se sexuálního života nebylo pro vestálky svobodnou volbou, nýbrž rozhodnutím rodiny a společnosti.

257/ Viz citovaný dopis námezdního dělníka manželce v pozn. 237. Plinius Ml. píše své ženě Kalpurnii: „Stýská se mi po Tobě nevslovně: první příčinou toho jest láska a druhou náš nezvyk být od sebe. A jen tím to jest, že celé noci většinou probdím ve vzpomínkách na Tebe a ve dne zase že mě nohy samy doslova zavádějí k Tvému pokojíku, po každé v hodinu, kdy jsem chodil k Tobě; a odcházím z těch prázdných stěn roztrpčen a zarmoucen jako odmítnutý mileneček... Jen v jedné době se zbavuji této trýzně – když se dřu na soudě nebo s právními záležitostmi přátel. Sama posuď, jak se mi žije, když úlevu mám jen v práci a v trapných starostech útěchu!“ Pliniovy dopisy, s. 159. Tento Pliniův dopis svědčí tedy o smyslu pro osobní lásku a o partnerských vztazích mezi

hodně to neplatilo za zcela běžnou společenskou normu, nýbrž za ideál, jak dokládají i klauzule manželských smluv. Křesťanství posléze povýšilo tento ideál na normu.

Jak fungovala manželství drobných svobodných rolníků, řemeslníků či obchodníků, je těžké soudit, protože je o nich (kromě vlastní skutečnosti manželství) jen málo zpráv k dispozici. Novozákonní texty nám nicméně zprostředkovávají obraz manželského vztahu a rodiny, který odpovídá nejen židovské tradici vzájemné manželské úcty a vazby, ale i nové morálce římské společnosti a možná se dá říci i „aristokratickému“ ideálu vyšší společnosti o manželství, ačkoliv se zcela jistě jedná o nearistokracii.²⁵⁸ Podobnou morálku vzájemných povinností a ohledů, zvnitřnění manželského svazku jakožto svazku přátelského hlásala i stoa. Jako vedoucí morální nauka se obecněji prosadila až po roce 100 n. l. V ní platilo také, že manželský styk je především určen k plození dětí, což vycházelo z pojetí manželství jako přátelského svazku. Proti tomu je pojetí manželského styku, jak ho nalézáme např. v 1 K 7,2–6, mnohem otevřenější a realističtější.²⁵⁹

Vedle manželství byl možný ještě jeden způsob soužití, který požíval jistěho veřejného uznání, a to byl konkubinát.²⁶⁰ Konkubinát se posléze podobal

manžely. Samozřejmě je třeba brát v úvahu i možnou stylizaci, protože právě Plinius své dopisy velmi pečlivě koncipoval a sestavoval do sbírek i s ohledem na dalšího čtenáře. Podobně předkládá ideál manželské lásky i Plutarchos: „Neboť v manželství je větším štěstím milovat než být milován. Ten totiž, kdo miluje, je chráněn mnohých pochybení, ba více – je uchráněn všeho toho, co podlamuje a rozvrací manželské spojení.“ O lásce, s. 98. V tomto spise najdeme i nečekané ocenění ženy: „Je tedy nesmyslné prohlašovat, že ženy nemají naprosto žádného podílu na dokonalosti. Nač ještě vykládat o jejich zdrženlivosti a důvtipu, o jejich věrnosti a spravedlnosti, když je přece na tak mnohých ženách zcela jasně vidět i zmužilost i odvaha i velkodušnost? Nemůžeme-li ženské přirozenosti, po všech ostatních stránkách krásné, zhora nic vytknout, pak je skutečně neslýchané rozhlásovati, že jen pro přátelství je nezpůsobila“ (s. 96n.).

258/ Tzv. domácí řády (Haustafeln) je třeba v této souvislosti vidět velmi pozitivně jako křesťanskou recepci rodinných ideálů vyšší společnosti, přičemž křesťanské rodiny v 2. pol. 1. století nelze jistě počítat k římské aristokracii. I důraz na manželskou věrnost a odmítnutí rozvodu je známkou vysokého ideálu manželství v prvotním křesťanství. V tomto směru se odlišovalo jak od židovské, tak od řecko-římské společnosti.

259/ Je zajímavé, že když Pavel mluví o vzájemném vztahu manželů a manželském styku, otázka plození dětí se vůbec neklade. Z toho lze usuzovat, že manželství bylo Pavlem chápáno primárně jako společenství muže a ženy, jako prostor vzájemného sebedarování. Navíc perspektiva brzkého druhého příchodu Kristova odsunula plození dětí na druhou kolej, pozornost je upřena na personální rozměr manželství. Plutarchos, aniž pohrdá vztahem partnerů (ideálem, který vyzydvihuje, je manželská věrnost), klade důraz na manželství jako instituci k zachování života.

260/ Podle Veyna, *Das Römische Reich*, s. 83, byly původně za konkubíny považovány ženy, s nimiž nějaký muž, ať už svobodný nebo ženatý, spal. Císařové např., a to i když byli oficiálně ženati, si vydržovali ve svém paláci otrokyně jako konkubíny. Posléze byl za konkubinát považován takový

manželství, neboť vyžadoval monogamnost a svobodné osoby. Takový svazek vznikl např., když nějaký muž žil se svou propuštěnkyní, ale z důvodů sociální nerovnosti si ji nechtěl vzít za manželku. Děti, které se z tohoto svazku narodily, byly sice svobodné, ale nemanželské. Nesly jméno své matky, nikoliv otce a mohly dědit pouze po ní. Konkubinát byl, zdá se, i formou soužití propuštěnců, kteří ještě jako otroci měli to štěstí, že mohli vytvořit stabilní partnerskou dvojici.²⁶¹

Dům a domácnost

Domem se rozumí nejen budova, nýbrž – a snad především – obyvatelé tohoto domu. Řečtina používá v tomto ohledu dva pojmy: *oikos*, který je zaměřen spíše na dům jako takový, a *oikia*, který je zaměřen spíše na lidské společenství v domě, nicméně hranice mezi těmito dvěma pojmy je neostrá. Dům měl v rámci společnosti důležité postavení: spojoval soukromou a veřejnou sféru. Tomu bylo podřízeno i jeho uspořádání. Hovoří-li se o antickém domě, je tím míněn dům aristokracie nebo bohatého občana.

Domy bývaly vícepatrové a obsahovaly prostory, které sloužily zcela soukromému provozu (ložnice), a dále prostory, jejichž využívání ke společenskému provozu bylo různě odstupňováno a částečně proměnlivé. Středem domu byl peristyl (velký čtvercový prostor uprostřed domu, obklopený kolonádou, často uprostřed s vodními nádržemi a rostlinstvem), který měl proměnlivou funkci. Z něj byl obvykle přístup do soukromých i společenských částí domu. Vestibul, atrium, soukromá bazilika a event. další prostory sloužily ke společenskému provozu s klienty apod., tedy k provozu s méně významnými návštěvníky, kteří přicházeli ráno složit hold svému patronovi či mecenáši. Společensko-soukromému provozu sloužila triclinia (jidelny), kam byli zváni hosté na večerní hostiny. Zde se stolovalo na lehátkách u malých stolků, vždy tři lehátka k jednomu stolku (odtud i název triclinium). Dům byl doplněn provozními prostorami, jako byly kuchyň, zásobárny, někdy i dílny, obchody a další prostory. Byly tu i pokoje pro hosty, návštěvníky zdaleka, příbuzné. Domy bohatých lidí byly výstavné, proto mohly být ně-

vztah mezi ženou a mužem, jenž byl pevný, ale ze společenských důvodů (např. nízkého postavení ženy) nemohl být přeměněn na manželský svazek.

261/ Otroci v římské společnosti se nemohli v pravém smyslu slova ženit ani vdávat, jejich pán nebyl povinen respektovat jejich eventuální vzájemné vztahy. Děti, které se z takového vztahu narodily, byly majetkem pánovým a byly otroky, i když se jejich rodiče stali svobodní. V dobrém případě je mohli rodiče už jako svobodní občané vykoupit, ale nikdy se z nich nemohly stát manželské děti, maximálně propuštěnci vlastního otce nebo matky.

kteřé místnosti či celē byty pronajímány. Pokud majitel obchodoval, mohl být v přední části domu obchod nebo tato část domu mohla být pronajata k obchodním účelům někomu jinému. Méně výstavné domy měly v dolní části dílnu nebo jiné provozní místnosti sloužící k obživě. Personál, tj. otroci a sloužící, jichž měla aristokratická rodina značný počet, byl ubytován porůznu po domě – otroci měli svoje věci v pytli a spali na skládacím lůžku, které bylo v případě potřeby snadno přemístitelné. Ani luxusní domy neměly zpočátku koupelny a záchody. Lázně a záchody byly městskými zařízeními, která byla dána k dispozici občanům a která sloužila i k veřejnému životu. Lázně nabízely možnost setkání, relaxace, očištění, i když ne zcela bez rozdílu stavovské příslušnosti. Teprve v pozdější době císařské – pod vlivem změny citění, větší privatizace života, nového pohledu na lidské (obnažené) tělo a snahy po odlišení aristokracie a mocných od obyčejných lidí – se staly koupelny a záchody zcela samozřejmou součástí luxusních soukromých domů a vil.

Vedle čistě soukromého domu (*domus*) existoval i dům nájemní (tzv. *insula*). Takový dům byl obýván větším počtem nájemníků, nikoliv jen jednou rodinou. V jeho přízemí otevřeném do ulice byly obchody či dílny a nad nimi v patře obytné místnosti. Lze počítat s tím, že např. apoštol Pavel pobýval v takovém domě, stejně jako Priska s Akvilou po svém odchodu z Říma.

V Palestině nebyl s výjimkou aristokratických (zejména dvorských) kruhů peristylový dům (tj. s nádvořím obklopeným alespoň ze dvou stran sloupovím) příliš obvyklý; většinovým typem zůstal dům s vnitřním dvorem, kolem něhož byly situovány jednotlivé prostory. Ve městech byly domy stavěny těsně vedle sebe kvůli nedostatku místa. Běžné domy nedosahovaly větší rozlohy než 300–400 m², výstavné městské vily v luxusních čtvrtích velkých měst mohly dosáhnout rozlohy až 1200 m².²⁶²

V církevních obcích, které vznikaly mimo Palestinu v řecko-římských městech, museli být i velmi dobře situovaní lidé, když si mohli dovolit hostit u sebe celou církevní obec.²⁶³ Většina příslušníků obce patřila jistě k méně majetným, ale ne zcela nemajetným lidem. Leckteří z nich poskytovali své domy pro scházení a liturgické účely (slavení večeře Páně) „domácí“ církvi, tedy menšímu počtu lidí, kteří byli vázáni na daný dům. Priska s Akvilou

262/ W. Thiel, Das Haus und seine Einrichtung, in: Neues Testament und Antike Kultur, s. 10.

263/ Srov. 1 K 11,18–23: Pavel kárá nešvary při slavení večeře Páně, a to celé církve, která se schází dohromady a skládá se z různých názorových skupin a různě společensky postavených lidí a seskupení. Srov. 1 K 11,22.

(Ř 16,5) patřili zřejmě k takovýmto lidem – u nich Pavel žil a pracoval v jejich dílně,²⁶⁴ podobně i jáhenka Foibé v Kenchrejích, Filemon a další.²⁶⁵

Náboženský život

Náboženský kult v římské říši byl důležitou součástí veřejného života. S výjimkou židovského národa a posléze křesťanů šlo o polyteistický náboženský systém, který měl do značné míry i synkretistický charakter, takže nebylo obtížné zapojit bohy jiného národa do řecko-římského náboženského panteonu. Víra v bohy a jejich uctívání byly sice součástí každodenního života, měly však velmi odlišný charakter od židovsko-křesťanského monoteismu. Pokud jde o uctívání různých bohů, vládla poměrně značná svoboda. Každý mohl uctívat takového boha, jakého chtěl, a to zcela veřejně – mohl mu postavit chrám, přinášet dary apod. Přesto tato svoboda nebyla neomezená a v případě mysterií (zejména těch, která přicházela z Egypta a východních částí říše) a křesťanského a manichejského kultu byla omezována zákazy, pronásledováním až násilnou likvidací. To souviselo snad především s jejich vlivem, utajeným charakterem a náboženskou výlučností.

Židovské náboženství se těšilo v římské říši zvláštnímu postavení, bylo uznáváno za náboženství (*religio licita*) a s tím byly spojeny všelijaké výsady (např. sabat, možnost vybírat chrámovou daň a transportovat ji do Jeruzaléma, řídit se vlastními pravidly – tradicemi otců), na rozdíl od křesťanství, které zejména ke konci 1. století a ve 2. století získalo označení *superstitio* (pověra). A i když Židé nebyli příliš oblíbeni, přesto jejich náboženství vzbuzovalo respekt a v určitých kruzích přitahovalo pozornost (sympatizanti a bohabojní, kteří přijímali jen určité aspekty židovství), a to až takovou, že se někteří pohané stávali konvertity k židovství v plném rozsahu (tzv. proselyté).

Oficiální kult v 1. století n. l. byl sice provozován, ale nebyl brán – zejména vrstvou vzdělané části společnosti – příliš vážně. Bohové a bohyně patřili do lidského světa, stáli jen o něco výše. Vztah k nim lze přirovnat ke vztahu patrona a klienta. Bohové měli své osudy, své slabosti, své milostné zápletky, o nichž se vyprávělo, právě tak jako lidé (z vyšší společnosti). Vztah k nim

264/ Sk 18,3. Podle Sk 18,2; 18,19.26 a Ř 16,5 se zdá, že Priska s Akvilou se vícekrát stěhovali Řím – Korint – Efez – Řím (pokud je 16. kapitola Listu Římanům původní) a zřejmě si vždy někde pronajali či koupili dům, v němž mohli provozovat své řemeslo a poskytovat prostor pro obec, resp. její část (domácí církev).

265/ Srov. Ř 16,13–16. K tématu dům a dům v Novém zákoně viz Kunetka, Eucharistie, s. 11–22. Viz též W. Thiel, Das Haus und seine Einrichtung, in: Neues Testament und Antike Kultur, s. 9–7.

měl charakter jisté reciprocity, byli tak říkajíc uctíváni na základě své blahovůle či dobrodějnosti vůči člověku, který se na ně obracel.

Oficiální kult byl ovšem záležitostí politickou a veřejnou. Účast na něm byla pro veřejné osoby nezbytností (nepodílet se na veřejném kultu bylo tolerováno Židům, kteří pak ovšem nemohli zastávat veřejné úřady). Kult sloužil k zajištění přízně bohů a soudržnosti společnosti, neměl na rozdíl od židovské (a posléze křesťanské) úcty k Bohu morální implikace pro život jednotlivce. Účast na kultu představovala pro obyvatelstvo vyjádření sounáležitosti a také občas i možnost nasycení (zejména masem). Mravnost byla zakotvena v tradicích společnosti a postavena (zjednodušeně řečeno) na rozumovém zdůvodnění. Existovala i rodinná zbožnost, ta byla vázána na úctu k předkům (lárové), jež měla rodině zajistit ochranu a prosperitu. Tato rodinná zbožnost měla nepochybně mnohem osobnější povahu, její tradice byly předávány v rodině z generace na generaci.

Vedle oficiálního kultu nejrůznějších božstev existovaly i kulty zaměřené mnohem podstatněji na individuální zbožnost, což představovaly především mysterijní kulty. Ty byly ovšem přístupny jen zasvěcencům, a zejména kulty přicházející z Východu byly veřejnými institucemi bedlivě sledovány.

Důležitou roli v náboženské úctě hrál v římské společnosti císařský kult, jemuž se dobře dařilo zejména ve východních oblastech (tradice zbožštění panovníků tu byla přítomná – srov. např. přídomek Antiocha IV. Epifanes). Zatímco Julius César byl prohlášen za boha až po své smrti, v 1. stol. se takové pocty dostávalo už i žijícím císařům. Kniha Zjevení je výraznou polemikou s tímto kultem.

O životě po smrti neměl západní helénismus podobně jako tradicionalistické židovství žádnou jasnou představu. Život se odehrával výhradně v rámci této pozemské skutečnosti, proto bylo důležité dosáhnout naplněného života na tomto světě. Představa o bozích směřovala alespoň u filosofů k abstrakci. Podle P. Veyna si antický člověk nedělal s existencí po smrti zvláštní starosti. Této koncepci nicméně odporuje skutečnost, že nezanedbatelný díl i vyšší společnosti věnoval svou pozornost mysteriím a východním kultům včetně křesťanství. Touha po individuálním osobním kontaktu s božskou sférou měla narůstající tendenci (jež možná souvisí i s narůstající potřebou privatizace života). Oficiální náboženský kult nebyl s to tuto touhu naplnit. I to možná vedlo k otevřenosti vůči křesťanství, a to posléze i ve vyšších vrstvách společnosti.

Duchovní a náboženský trh tehdejší řecko-římské společnosti byl bohatý. Vedle oficiálního kultu, který měl i výrazně politický charakter (náboženství nebylo až do novověku nikdy čistě soukromou záležitostí člověka, jeho osob-

ního přesvědčení, niterné zbožnosti), existovala prakticky nepřeborná nabídka různých náboženských kultů (starých i nových)²⁶⁶ a filosofických škol. Po ulicích a náměstích se potulovali různí hlasatelé a učitelé se svou etickou naukou (nejznámější z nich jsou kynikové), kteří poskytovali různé návody na úspěšné zvládnutí života (otázka „jak žít“ tehdejší lidé velmi zaměstnávala, snad právě proto, že se jim jejich existence jevila v mnoha směrech jako nezajištěná), v domácnostech působili různí filosofové jako učitelé apod. Do tohoto prostoru jisté duchovní otevřenosti, ale také existenciální nouze, hledání jistot, náboženské niternosti a zkušenosti, a také touhy po hlubokých lidských vztazích a bratrství přichází křesťanství se svou nabídkou a svědectvím. Integrita učení a života jeho hlasatelů byla pro tehdejšího člověka důležitější než vnitřní konzistence hlásané nauky. Filosofie a náboženství (dnes bychom řekli teologie) nebyly teoretickou, ale především praktickou záležitostí v tom smyslu, že šlo o jejich realizaci, potvrzení v životě.

Sociální rozvrstvení antické společnosti

Řecko-římská antická společnost představovala složité, přesto hierarchizované ústrojí, složené z různých lidských skupin, tříd, jednotlivců, organizací, státního aparátu; jeho členové byli navzájem spojeni nejrůznějšími vazbami a navzájem na sebe odkázáni. Privátní a veřejná sféra byly tak úzce propleteny, že je v mnoha ohledech obtížné je oddělovat. I základní jednotka společnosti – rodina – představovala něco jiného než dnes. Dům, domácnost hrály důležitou společenskou, tedy i veřejnou roli, která je od dnešní velmi odlišná. Polis (městská obec) byla jakýmsi domem ve velkém. Struktura polis odpovídala struktuře domu.

Základem společnosti byl vztah mezi dvěma stranami, který byl buď partnerský, tj. rovnocenný, nebo byl vztahem podřízenosti a nadřízenosti. Pro posouzení kvality a úspěšnosti života platila jiná kritéria než ta, která uznávala židovská a posléze křesťanská obec. Člověk byl především tehdy člověkem, když něco platil ve společnosti. K tomu, aby člověk něco ve společnosti platil, musel být „viděn“, zastávat určitou pozici, být vlivný, mít dobrou pověst. Aby toho člověk mohl dosáhnout, musel mít k tomu prostředky. Nezbytnou podmínkou bylo samozřejmě být svobodným občanem a pokud možno z významné rodiny. Jedním z důležitých faktorů tehdejší společnosti, zhruba na úrovni dnešních hromadných médií, bylo veřejné mínění.

266/ K tomu viz publikaci Dostálová – Hošek, *Antická mysteria*.

Plinius Ml. píše v dopise dědečkovi své ženy, kterému slibuje návštěvu a omlouvá se, že cestou musí ještě vyřídit naléhavou povinnost: „V sousedství našeho statku jest městečko Tifernimum [Tiberinum], které mne kdysi zvolilo (byl jsem skoro ještě chlapec) svým patronem, rozhodně spíše z náklonnosti než z vypočítavosti. Obyvatelstvo oslavuje můj každý příjezd, truchlí nad mým každým odjezdem a raduje se nad mým každým vyznamenáním. Abych se městečku odvděčil (nic věru není trapnějšího než se dát předstihnout v projevech přízně!), dal jsem tam zřídit svým nákladem chrám, a poněvadž je tou dobou dostavěn, bylo by pohoršlivé otálet dále s jeho zasvěcením. Strávíme tam tedy den zasvěcení (hodlám jej oslavití hostinou) a možná se tam zdržíme ještě následující den, ale tím více si pak pospíšíme s naší cestou k vám.“²⁶⁷ Dopis dobře dokresluje, jak důležitá byla prestiž na veřejnosti: k jejím projevům náleželo i mecenášství (patronace, zřízení různých staveb, pořádání hostin při různých příležitostech apod.). V klientském vztahu k Pliniovu tu nestojí jednotlivci, nýbrž dokonce celé městečko. Obyvatelstvo zřejmě očekávalo od Plinia Ml., že bude v případě potřeby obhajovat jeho práva v Římě, což plynulo z Pliniova postavení patrona.

Společnost je tedy podle společenských rolí a podílu na společenské moci v zásadě možné rozdělit na dvě výrazně odlišné skupiny: elitu a neelitu, tak jak to činí E. W. a W. Stegemannové ve své práci *Urchristliche Sozialgeschichte*, při tom je ovšem třeba mít na paměti, že i uvnitř těchto dvou skupin existovala značná diferenciaci. V této stratifikaci společnosti se ztrácí obvyklá střední vrstva, kterou by bylo možné nejspíše identifikovat s těmi, kdo sice ve společnosti nepožívali žádného věhlasu, nezastávali veřejné funkce a neměli bezprostřední politický vliv a živil se vlastní prací, přesto však žili jakožto svobodní občané poměrně zajištěně s vlastním kulturním horizontem. Ani elita a ani tato kategorie relativně bohatých lidí však netvořily většinu společnosti. Ani dobře zajištěný svobodný občan obyčejného původu s vlastní existencí nepředstavuje průměrného obyvatele západní části římské říše. To, co o řecko-římské antice víme, se vesměs týká elity, event. i oněch relativně zajištěných; o životě většiny obyvatel, ať už svobodných chudých lidí, rolníků, kolonů, nebo námezdních dělníků, otroků, tedy velké části neelity, víme jen málo. Pokud se opíráme o antickou literaturu i hmotné památky, musíme mít vždy na zřeteli, že podávají svědectví především o životě menší, resp. relativně velmi malé části společnosti. Když se například v dobové literatuře hovoří o chudobě, není tím míněna situace příslušníka nižších vrstev společ-

267/ Pliniový dopisy, s. 91n.

nosti, nýbrž situace zchudlého, tedy chudého příslušníka elity. Proto i různá srovnání a závěry o vlivech ve vztahu k ranému křesťanství je třeba vést se značnou opatrností, neboť křesťanství našlo svou odezvu především v nižších vrstvách společnosti, i když ne jenom v nich.

Následující charakteristika sociální struktury antické společnosti vychází z již uvedené práce Stegemannových *Urchristliche Sozialgeschichte*.

Elita (*honestiores*)

Pro posuzování příslušnosti k elitě je v antické společnosti třeba brát v úvahu více kritérií než jen majetek. K těmto kritériím patří především:

- vznešený původ (aristokracie),
- moc,
- bohatství,
- společenské uznání/prestiž,
- privilegia.

Všechny tyto položky patří k základním kritériím. Majetek sám nebyl v římské společnosti dostatečným kritériem pro příslušnost k horní vrstvě – elitě, neboť se ho mohli dobat i otroci nebo propuštěnci. Majetek tvořil základnu, materiální předpoklad pro vybudování mocenského postavení, ale pro zařazení k elitě bylo důležité především vykonávání veřejné funkce, které předpokládalo jak původ, tak společenské uznání a bohatství. Přinášelo s sebou moc a privilegia. Veřejné uznání, veřejné pocty, zastávání důležitého veřejného úřadu, to byly skutečnosti, o které se příslušník elity staral na prvním místě. Pokud někdo zastával nějaký veřejný úřad, zůstal gloriolou úřadu ověnčen do konce života, i když už úřad dávno nevykonával. Ba ještě na jeho náhrobku byla tato jeho „sláva“ zvěčněna.

K elitě patřili:

- a) příslušníci říšské aristokracie, tj. císař a jeho dům (*domus Caesaris*), příslušníci římských ordinů (a jejich rodiny – včetně žen), tj. senátoři a jezdci, dále provinční aristokracie, tj. králové a panovníci se svými dvory, vedoucí kněžských a laických aristokratických rodin ve vazalských státech a provinciích;
- b) bohatí bez přímého politického vlivu (sem patří i samostatné bohaté ženy);
- c) závislí-retainers (něm. *Gefolgsleute*) – svobodní, propuštěnci, otroci, vojáci ve vyšších funkcích, kněží a kněžky (v Izraeli farizejové, učitelé Zákona, nižší kněžské rodiny), tedy ti, kteří vykonávali v závislosti na svých

pánech a nadřazených vysoké politické funkce a plnili především v soukromém sektoru vysoké správní úkoly.

I elita byla dále rozvrstvená, takže i v ní byli výše a níže postavení. Celý model společnosti byl výrazně odstupňovaný, pyramidální.

Aristokracie

Senátoři (*ordo senatorius*): na počet jich bylo v době raného principátu (tj. rané doby císařské) asi 600; museli mít v zásadě aristokratický původ (existovaly ovšem výjimky), mít minimální majetek 1 mil. sestercií (tj. 62 500 denárů, tedy o něco málo víc než 10 talentů). Do senátorského stavu patřili většinou velcí vlastníci půdy, kteří často zastávali státní úřady v provinciích (půda a výnosy z úřadů²⁶⁸ jsou hlavními zdroji bohatství). Senátorský stav požíval největší společenské vážnosti. Na veřejnosti jej vyznačovala tóga s širokými purpurovými pruhy. Synové senátorů se směli účastnit zasedání senátu společně s otci. Senátorský úřad byl dědičný. Přesto bylo možné se stát senátorem (např. Cicero), i když člověk neměl vznešený původ, ale měl společenskou prestiž.

Jezdci (*ordo equester*): těch bylo asi 20 000; museli být narozeni jako svobodní občané, mít minimální majetek 400 000 sestercií (25 000 denárů, asi 4 talenty). Sem patřili velkostatkáři, velkoobchodníci, vrchní správci celních a berních úřadů (velkovýběřčí daní a celních poplatků), pronajímatelé pachtů, bankéři apod.; většina z nich náležela do skupiny místní (i provinční) horní vrstvy, nicméně byli mezi nimi i synové propuštěnců a důstojníci: pro mnohé začínala dráha jezdců právě přes vojenskou kariéru. V jezdeckém stavu existovala hierarchie – nejváženější byli ti, kteří bydleli a zastávali důležité posty v Římě. Vnější znakem byl zlatý prsten a tóga s úzkými purpurovými pruhy.

Městští radní, místní honorace (*decuriones*): na počet jich bylo 150–200 tisíc; sem náležela většinou místní aristokracie. Vyžadován byl dobrý původ, bohatství, určité vlastnosti; zastávali městské úřady a očekávalo se, že budou investovat ve prospěch města; úřady byly čestné a za jejich vykonávání se platilo městské pokladně; byl vyžadován minimální majetek od 20 do 100 tisíc sestercií a římské občanství. Byli mezi nimi i synové propuštěnců a veteráni.

Cílem římské politiky bylo integrovat příslušníky provinčních městských horních vrstev do římské mocenské struktury. Tomuto cíli sloužilo i udě-

268/ Např. Seneca dostal za 4 roky zaplacen 300 mil. sestercií, tj. 18 750 000 denárů, tj. 3125 talentů. Viz Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 50.

lování římského občanství provinční městské aristokracii. Proces integrace městských horních vrstev do mocenské struktury byl na konci 1. století n. l. již uzavřený. Získání římského občanství však nebylo vázáno jen na příslušnost k horní vrstvě. V 1. století n. l. bylo získání římského občanství nebo občanství v Latii značně usnadněno a rozšířeno, např. v roce 74 n. l. získalo Španělsko latské občanství a „podobně jako jižní Galie (Provensálsko) se stalo druhou Itálií“.²⁶⁹ To ovšem platilo na Západě, na Východě byly poměry méně příznivé. Jak dosvědčují poměry z Alexandrie, bylo sice i pro Židy možné získat římské občanství,²⁷⁰ zastávat nějaký úřad však znamenalo akceptovat některé pohanské kultovní zvyklosti. To bylo pro Židy těžko přijatelné. I takové případy však existovaly, jak dokládá životní příběh Filónova synovce Tiberia Alexandra, který se stal prokurátorem v Judsku v letech 46–48. Jeho politická kariéra vedla až do vedoucích státních pozic (stal se r. 66 prefektem Egypta, což byl druhý nejvyšší úřad jezdeckého stavu). Za tuto kariéru zaplatil nejen penězi, ale také odpadem od židovství, takže v židovské válce působil dokonce jako vrchní velitel římského vojska v boji proti Jeruzalému.²⁷¹

Vazalští králové a knížata se svými rodinami a rodiny horních vrstev v provinciích náleželi také k elitě, i když např. Herodovci neměli vznešený původ, ani se nikdy nestali příslušníky římských ordines, nýbrž získali pouze římské občanství a některá čestná privilegia; přesto požívali v Římě úcty a těšili se všelijakým přednostním právům. Právě tak velekněžské a laické rodiny s velkým majetkem a mocí, požívající i úctu místního obyvatelstva, patřily k horní vrstvě.

269/ Ristow, Politische und soziale Verhältnisse, in: Grundmann, Umwelt, s. 64.

270/ Toto občanství měl např. už otec Filóna Alexandrijského. Nicméně i tak šlo o ojedinělé případy. Zápas židovského obyvatelstva o rovnoprávnost s ostatními svobodnými obyvateli Alexandrie skončil nejen neúspěchem, ale obrovským pogromem, při němž podle Filóna Alexandrijského zahynuly desetitisíce Židů.

271/ Hegermann, Das hellenistische Judentum, in: Grundmann, Umwelt, s. 306. Josephus Flavius (Žid. staroz. XX,5,2 – § 100–103) o něm píše: „Po Fadovi následoval Tiberius Alexandr, syn vrchního správce Alexandra v Alexandrii, který vynikal svou šlechtností a bohatstvím nad všechny obyvatele tohoto města a ve zbožnosti svého syna velmi převyšoval, neboť tento nežůstal otcovským zvykům a zákonům věrný. Za Tiberia trval ještě výše zmíněný hladomor, za něhož královna Helena nakoupila v Egyptě obilí a nechala ho rozdělit mezi hladovějící. Alexandr také nechal ukřižovat Jakuba a Šimona, syny Judy Galilejského, který, jak již bylo zmíněno v jedné z předchozích knih, svedl v době Quiriniova soupisu lid ke vzpouře.“ Válka žid. VI,45n.: „Z jeho přátel [Titových] s ním šel Tiberius, chvalně známý svou oddaností a moudrostí, který dříve spravoval Egypt. Byl tehdy vybrán, aby řídil vojsko, protože první uvítal právě vznikající vládu a se zjevnou důvěrou se k jejímu osudu připojil, ač nebyl dosud jistý. Doprovázel jej jako rádce ve věcech válečných, protože vynikal zralostí věku a zkušeností.“

Bohatí bez politicky vedoucího postavení

Sem patřili někteří veteráni, kteří po propuštění z armády obdrželi značný majetek (až 600 000 sestercií), někteří z nich se dostali i do řad dekurionů, dále bohatí propuštěnci a některé samostatné bohaté ženy, které mohly žít ze svého majetku. Někteří takoví zbohatlíci bez původu a společenského uznání mohli dojít k určité společenské úctě prostřednictvím čestných funkcí v císařském kultu (tzv. *augustales*). Jejich děti (resp. synové) už však mohly být přijaty mezi aristokracii.

Závislí – *retainers* (Gefolgsleute)

Tzv. závislí tvořili nižší část elity: sem patřili přízní vyznamenaní členové císařského dvora nejrůznějšího (nikoliv však aristokratického) původu (*familia Caesaris*) a mezi nimi i císařští propuštěnci, pomocní úředníci římského magistrátu, kteří zároveň byli veřejně činní v archivech, knihovnách, při cenzech apod. Tito propuštěnci mohli být často mnohem bohatší než aristokracie a mít větší neformální vliv než jiní. Pro svůj nízký původ se však nemohli (ani prostřednictvím sňatku) stát příslušníky *ordines*. Špičkoví úředníci z centrálních císařských úřadů a finanční správci měli často větší politickou a částečně i hospodářskou moc než někteří příslušníci *ordines*. V jednotlivých případech lze klást otázku, zda by nebylo na místě je počítat k horní části elity. Dále sem patřili římsští důstojníci (např. *centurioni* – setníci), kněží a kněžky, v Izraeli farizejové, zákoníci, nižší kněžské rodiny a správci (*oikonomoi*). Do určité míry sem lze počítat i vysoce postavené otroky, kteří většinou dosáhli od svých pánů propuštění, ovšem s jednou výjimkou: z otroctví nebyl nikdy propuštěn vrchní správce pokladny, i když zastával jednu z nejdůležitějších funkcí ve správě majetku (asi právě proto, totiž aby propuštění nebylo možné zneužít v neprospěch pána a jeho ekonomických aktivit).

Z celkového počtu obyvatelstva představovala elita jen asi jedno až pět procent. Odlišovala se (zejména její horní část) oděvem, privilegií u soudu, v divadlech, veřejných úřadech, možnostmi výživy, luxusními domy, vilami na venkově, celkovým životním stylem (vzděláním, možnostmi, zábavou, „nicneděláním“ apod.). Obraz, který máme o antice, se nezřídka kryje s obrazem této horní vrstvy společnosti, neboť zejména písemné informace, které se nám dochovaly, pocházejí z tohoto prostředí.²⁷² Za člověka hodného pozornosti byl považován pouze člověk svobodný a z dobré rodiny,

^{272/} Při konfrontaci antických písemností s novozákonními texty je třeba mít tento rozdíl neustále na zřeteli.

tedy plnoprávný občan, který se podílel na veřejné správě. O něm stálo za to hovořit.

Podobně jako dnes, kdy tak podstatnou roli hraje mediální obraz představitelů veřejného života a kultury, přisuzovala i tehdejší společnost nesmírný význam prestiži, tj. oficiálnímu veřejnému hodnocení člověka. Dá se s jistotou nadsázkou říci, že antický člověk (myšleno tím příslušník elity) žil především pro svou prestiž, pro veřejné pocty a hodnocení, dnes bychom řekli pro svůj image na veřejnosti, hlavně v médiích. Ještě i náhrobní kameny a sarkofágy svědčí o tomto dychtění po veřejných poctách. Když někdo dosáhl nějakého veřejného vysokého postavení (dnes bychom řekli titulu), neopomněl to nikdy uvést v souvislosti se svým jménem. Funkce zůstávaly „lpět“ na svém nositeli, i když už dávno daný úřad nezastával.

Neelita/Masa (*humiliores*)

Pro všechny ostatní, kteří nepatřili k elitě, bylo charakteristické:

- mít obyčejný původ;
- být bez vlivu;
- žít v chudobě;
- zakoušet přezírání a často špatné zacházení, nespravedlnost.

K neelitě by se v jistém ohledu daly počítat i ženy, i když mohly pocházet ze vznešených rodin, mohly mít značný majetek a neformální vliv, nemohly však z podstaty věci vykonávat žádný veřejný úřad, neboť nebyly plnoprávnými občany.²⁷³ Z hlediska vrchní vrstvy k neelitě náležel každý, kdo si musel na živobytí pro sebe a svou rodinu vydělávat vlastní prací. Byla to vrstva s poměrně značnou sociální škálou: hranici v hodnocení tvoří existenční minimum.

Chudí

Chudí netvořili jedolitou vrstvu, rozdíl mezi nimi mohly být poměrně značné, nicméně život rozhodující většiny z nich byl v každém ohledu poznamenán zápasem o přežití. Ve východních částech státu i např. v Egyptě byla situace ještě horší než v západní části. Tvrdá práce, nejistá úroda, dávky, daně a nucené práce, k tomu odkázanost na mocné, pohrdání mocných a vzděla-

^{273/} K postavení žen viz Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 309–346. Přesto 1. století n. l. je v římské společnosti (a částečně i diasporní židovské) charakterizováno jako období emancipace žen. Ženy sice nemohly zastávat žádný veřejný úřad spojený s výkonem moci, nicméně se mohly uplatnit v poloveřejné sféře a samozřejmě v kultu.

ných činily život chudých lidí těžký až nesnesitelný. Všelijaká hnutí odporu se sociálním podtextem jsou za této situace zcela pochopitelná. Právě na lidi takto situované se Ježíš obracel se svým kázáním, se svou radostnou zvěstí, která měla pro ně nejen náboženský, ale i sociální obsah. Zajímavé je, že hovoří-li antičtí autoři o chudých, nemají tím na mysli tuto kategorii lidí, nýbrž nejspíš chudé či zchudlé příslušníky své společenské skupiny, tedy elity. Chudí z ne-elity pro ně nebyli žádným tématem, jímž by stálo za to se zabývat, jim jejich pozornost vůbec neplatila, maximálně se mohli stát figurou v komedii. Není tedy divu, že Ježíš a posléze jeho učedníci a následovníci nacházeli v tomto prostředí ohlas, neboť jejich hlásání nabízelo životní perspektivu, novou důstojnost, v rámci obce i sociální integraci a možnost uplatnění.

Pro zajištění nutné obživy byly zapotřebí asi tři asy na člověka denně, tj. asi 69 denárů ročně.²⁷⁴ Existenční minimum pro čtyřčlennou rodinu na venkově (včetně dalších výdajů kromě jídla) bylo minimálně 250–300 denárů, ve městě 600–700, v Římě 900–1000 denárů. Existenční minimum v Palestině pro pěti až šestičlennou rodinu bylo 200 denárů, většina žila pod ním. I s příjmem 400 denárů ročně žila rodina – např. Ježíšova – velmi skromně a v nedostatku. Maloročník, který hospodařil na 3 ha, mohl při zaplacení daní a desátku počítat s ročním příjmem 150 denárů. To tak stačilo sotva na přežití. Výživa, ošacení atd. otroka stály 80–100 denárů ročně. Mít otroka bylo tedy pro průměrné domácnosti drahé. Skromné jmění bylo v Římě 5000 denárů, bohatství od 150 000 denárů.²⁷⁵

Oděv platil za cennost, kterou bylo třeba opatrovat a střežit. Kdo měl dva oděvy, patřil k lépe situovaným (srov. L 3,11). Výraz nahý (*gymnos*) označuje člověka, který měl pouze spodní šat, resp. hadry na těle; oděv chudých byl hrubý, tmavý a obnošený. Hlad a žízeň byly typickými znaky chudých stejně jako nedostatek oděvu;²⁷⁶ hlavní potravu tvořil chléb (šedý) a olivový olej, k němu, když to šlo, se jedla zelenina (především cibule) nebo vejce; maso se prakticky nejedlo, když tak jen velmi výjimečně o velkých svátcích. Někdy byly při různých příležitostech (např. převzetí úřadu, pohřeb) pořádány hostiny pro celé město, na nichž bylo podáváno i maso: takové příležitosti

274/ Podle Cicera potřeboval příslušník horní vrstvy elity příjem asi 150 000 denárů ročně k vedení luxusního způsobu života, Cicero sám měl příjem 25 000 denárů ročně. Srov. k tomu Mt 20,1: denní mzda námezdního dělníka byla 1 denár (3–4 sesterce). Viz Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 83.

275/ Údaje jsou převzaty ze: Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 80nn.

276/ Srov. blahoslavenství u Lukáše 6,20nn., který hovoří o *ptochoi*, o nedostatku jídla a o zármutku jako materiálních charakteristikách skupiny, na niž se obrací (na rozdíl od Mt 5,3–9, který tyto pojmy spiritualizuje). Také Lazar L 16,20 je označen za *ptochos*, tedy absolutně chudého.

byly velmi vzácné a pro chudé významné.²⁷⁷ Je tedy pochopitelné, že jídlo (a z něho maso a tuk) a hostiny jsou důležitým tématem např. v žalmech, ale v jiných biblických textech, že obrazem Božího království je právě hostina.

Relativně chudí, resp. relativně zajištění (penetes)

Sem patří lidé, kteří byli s to zajistit si obživu, tj. bydlení, jídlo a ošacení pro sebe a svou rodinu (včetně event. několika málo otroků).²⁷⁸

Relativně zajištění měli prostředky k nenáročnému životu; živil se prací svých rukou, ale měli dům, rodinu, určitý majetek, mohli mít i 1–4 otroky. Z velké části právě oni byli adresáti např. Pavlových listů. Podle Stegemannů, *Sozialgeschichte des Urchristentums*, jde o stejnou skupinu jako relativně chudí. Relativně chudí (*penetes*) mohli svou rodinu opatřit tím nejnужnějším k životu (jídlo, pití, oděv, bydlení). Hlad, zima, dluhy, nemoc nebyly vzácností, k tomu je třeba připočíst i vydanost násilností mocných. Do této skupiny patří drobní zemědělci, řemeslníci, rybáři, námezdní pracovníci, potulní řemeslníci. Hranice mezi relativně a absolutně chudými byla neostrá a pohyblivá.

Absolutně chudí (ptochoi)

Sem patří lidé žijící na hranici existenčního minima nebo pod ní, i v tom existovaly rozdíly mezi městem a venkovem a mezi jednotlivými městy: náklady ve městech byly vyšší (např. nájemné). Jejich život vyznačoval hlad, žízeň, hadry místo oděvu; byli bez obydlí, bez šancí na změnu a bez naděje. Mezi ně patřili zejména žebráci, vdovy, sirotci, chronicky nemocní, postižení (slepí, chromí, malomocní). Byli odkázáni na přízeň bohatších a vlivných, na almužnu, sociální výpomoc, soucit druhých. To fungovalo mnohem lépe v rámci židovské komunity (kde almužna a skutky milosrdenství patřily k ceněným postojům) než v běžné antické společnosti.

277/ G. Theissen, *Die Starken und Schwachen in Korinth*, se zabývá důsledky této skutečnosti v souvislosti s problémy silných a slabých v Korintě, resp. s otázkou masa obětovaného modlám ve vztahu k sociálním poměrům v křesťanské obci.

278/ Dělení na elitu a ne-elitu umožňuje vytvoření přehledného obrazu, přesto sociální realita byla mnohem pestřejší a přechod mezi jednotlivými skupinami společnosti byl někdy velmi neostří. Skupina, kterou Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, nazývá relativně chudými/bohatými, je v jiných studiích považována za střední vrstvu společnosti. Sem patří lidé nejrozumnějšího původu a zaměstnání, často svobodní a relativně dobře situovaní, často svobodní a chudí, občas bohatí a relativně vlivní otroci, propuštěnci apod.

Otroci

Otroctví patřilo k samozřejmostem antické společnosti. Nikdo – ani křesťanství, ani stoa, ba ani otroci sami – se nepozastavoval nad jeho existencí. Základní povinností otroků bylo poslouchat. Otroci byli majetkem svého pána, nikoliv však jako věc, nýbrž jako morální bytost, jejímž životním údělem a posláním je sloužit svému pánu, „milovat“ ho. Mezi otrokem a jeho pánem vznikala neanonymní asymetrický vztah, který byl sice založen na nerovnosti, přesto to však byl vztah vzájemné závislosti dvou lidí. Otroci byli považováni za neplnoprávné, méněcenné bytosti, jakési „velké děti“ (tomu odpovídalo jejich oslovení – *pais*, *puer*, nebo i jejich pojmenování de facto řadovou číslovkou – Tertius, Quartus²⁷⁹ apod.), a to i když zastávali významné posty. Otroci měli nejrůznější úkoly v hospodářské, společenské, kulturní, ba i politické sféře. Někteří z nich byli velmi vzdělaní, zkušení a schopní, někteří i značně bohatí, někteří měli dokonce velký neformální vliv, přesto z hlediska společenské hierarchie stáli na nejnižším stupni.

Být otrokem nemuselo být z hlediska sociálního zajištění nejhorším údělem, záleželo na pánovi. V každém případě měl otrok zajištěnu stravu, ošacení a bydlení. Postavení otroků se lišilo: ve městech bylo lepší, na venkově horší, nejhorší bylo v dolech. V 1. století n. l. se jejich postavení poněkud – přinejmenším teoreticky – zlepšilo. Claudius považoval za vraždu zabít nemocného nebo starého otroka, Domicián zakázal kastraci otroků.²⁸⁰ V Římě především mohl navíc otrok počítat v určitém věku s propuštěním, což se stalo v Římě natolik běžné, že musely být vydány zákony, které propuštění

279/ Srov. např. Ř 16,22.

280/ P. Veyne, *Das Römische Reich*, s. 75, podotýká ovšem, že toto právní zlepšení postavení otroků bylo jen zdánlivé, neboť otrok zůstal tak jako tak v moci svého pána a v moci jeho otcovské jurisdikce. Pán mohl svého otroka na domácím soudu, jemuž předsedal, odsoudit k smrti z naprosto jakéhokoli důvodu, i když např. ze zlosti ho zabít nesměl (leda by před soudcem prokázal k tomu oprávněný důvod). Podle něj šlo ve skutečnosti více o nový náhled na morálku, jenž nejenom že instituci otroctví jako takovou v nejmenším nezpochybnil, ale ani nevedl k její humanizaci. „Z právních textů a literatury lze pozorovat narůstající tendenci již nerozdělovat od sebe otroky, kteří vytvářejí vlastní domácnost, nebo prodat muže bez ženy nebo dítěte. Taktéž se na základě řeckých a římských náhrobních nápisů dá pozorovat tendence opatřit zemřelé otroky všemi náležitostmi, na rozdíl od dosavadního zvyku jejich mrtvolu pohodit na hromadu odpadků nebo ji přenechat starosti spoluotroků. Tak prošlo otroctví vnitřními proměnami, protože se všechno točilo kolem nich. Bylo by však příliš optimistické vysvětlovat tyto změny humanitárními ohledy, stejně jako v nich hledat pouhé pojistné sociální ventily. Svědčí spíše o samostatné proměně vládnoucí morálky. Nejpozoruhodnější zůstává neschopnost římské společnosti otrokářské zřízení – byť jen na jediný okamžik – zpochybnit nebo dokonce zmírnit. Bylo dobré a pěkné upamatovávat ‚patera familias‘ na jeho povinnosti jako svědomitého soudce nebo dovolit otrokům, aby se vzali. To však nicméně neměnilo nic na krutosti trestů, na podvýživě, na materiální a morální nouzi, na tyranii“ (s. 77).

minimalizovaly, neboť vládla obava, že by propuštěnci – díky tomu, že měli naději na římské občanství, byl-li jejich pán římským občanem – mohli příliš ovlivňovat veřejné záležitosti. Za propuštění se ovšem muselo platit; propuštěnec musel zaplatit svou kupní cenu, tj. mít určitý kapitál, a zůstal svému pánu povinován některými službami. Platilo však také za dobrý mrav, že v závěti pán na své otroky pamatoval a propustil je (část z nich nebo všechny), event. že již za svého života některé zasloužilé a věrné otroky propustil (muže i ženy). Propuštění a velkorysost ve vztahu k otrokům platily za dobrý mrav, nikoliv však za povinnost dobrého pána.

Svým pánům a paním byli na druhé straně otroci vydáni na pospas, např. také jako objekty sexuálního zneužívání. Sexuální styk s otrokyní platil za samozřejmý.²⁸¹ Neměli prakticky žádnou možnost obrany, leda útěk. Tělesné tresty (jež mohly vést až k smrti) nebyly výjimkou. Pokud jde o zaměstnání, byli ve městě často v postaveních vyžadujících jisté vzdělání: právní poradci, správci domů, jmění, lékaři, pedagogové (vychovatelé), umělci, hudebníci, herci, obecní písaři, inženýři, ba filosofové. Na venkově měli různá postavení, ale většinou byli silně vykořisťováni, ještě v době císařské byli spoutáváni, propouštění zde bylo řídké. Nejhorší postavení měli otroci v dolech, často šlo o trestance. Ve městech se směli otroci organizovat v některých profesních, ale i náboženských spolcích dohromady se svobodnými.

Při nepříznivých podmínkách otroci utíkali, a to nejčastěji do měst, kde měli šanci zmizet a najít lepšího pána. V případě nezdařeného útěku hrozil takovému otroku značný trest.²⁸² Existovali makléři s otroky, kteří zprostředkovávali lepší pány, ale i takoví, kteří uprchlé otroky vyhledávali a udávali za odměnu. Tito makléři také sbírali odložené děti a prodávali je jako otroky.

281/ Na hostinách v domě bohatých lidí, ponejvíce aristokratického původu, docházelo k sexuálním či erotickým hrátkám s mladými otroky (tzv. *pueri delicati*), kteří k tomu byli speciálně vychováni a také kosmeticky upravováni. To velmi ostře kritizuje např. Filón Alexandrijský (Spec. Leg. III, 37–44) nebo barvitě popisuje Petronius v Satyrikonu. Jejich pán (*pater familias*) si takové mladé chlapce, kteří připomínali spíše dívky, hýčkal a často k nim měl velmi silný citový vztah, který se mohl pohybovat na pomezí otcovské lásky, erotičnosti až sexuálního zneužívání, jež však nebylo v antice hodnoceno negativně. Hostina byla výsostným místem vyhrazeným k radostem a rozkoši, erotickému potěšení. „Přítomnost mladých otroků je od druhého století před naším letopočtem základním prvkem přepychu a vytříbenosti, které musí nabízet hostina hodná urozených Římanů. Vše, co v Římě představuje luxus a rozkoš, je symbolicky řecké. Mladí římsští otroci se promění v řecké číšníky, jejichž vzorem je Ganymédes, Diem milovaný efeb, kterého unesl orel a následně se stal číšníkem na Olympu. Ideální mužská erotičnost jde ruku v ruce s dětstvím, krásou, přepychem a řeckou kulturou. Jako luxusní předměty římské elity jsou tito otroci ukazatelem aristokratického způsobu života: čím okázalejšího, tím větší jejich počet.“ Puccini-Delbey, Sexuální život, s. 165.

282/ Srov. případ uprchlého otroka Onezima, o němž píše Pavel jeho pánu a svému příteli Filemonovi.

Vztah mezi pánem a otrokem byl sice nerovnoměrný (pán očekával od svého otroka dobré služby, práci, věrnost, vděčnost a lásku), ale byl to vztah oboustranné závislosti. I když byl otrok svému pánu povinován úctou a službou, byl na něm pán závislý, a to nejen pokud jde o prokazované služby, ale i životně. Existovaly případy, kdy otroci svého pána skutečně usmrtili nebo se na jeho smrti podíleli. Pán si nemohl být svým životem tak zcela jist, byl v tomto směru svým otrokům vydán a na jejich věrnost a lásku odkázán. Tento vztah vzájemné závislosti znamenal také např., že v případě ohrožení chránili otroci svého pána a pán své otroky. Dobrý otrok mohl doufat, že ho jeho pán propustí. A pokud chtěl pán mít ve společnosti dobré jméno, velmi často tomu tak i bylo. K propuštění docházelo tedy z důvodů prestižních, ekonomických (otrok vyvíjel aktivitu, ze které měl i pán majetkový prospěch) a rovněž pro úctu ke svobodě.²⁸³

Otroci se rekrutovali v menší části z podmaněných a poražených národů, z největší části rostl jejich počet přirozenou cestou. Děti otrokyň, ať už byl jejich otcem kdokoli, patřily jejich pánům. Otroky se stávaly i odložené děti, když se jich někdo ujal a vychoval je. Makléři s otroky takové děti sbírali, vychovávali a posléze prodávali. Existovaly i případy, kdy se svobodní občané prodávali do otroctví z důvodů ekonomické nouze nebo výjimečně i z naděje na kariéru v císařské nebo vysoce postavené aristokratické rodině.

Otroci nemohli uzavřít manželství (to bylo v římské společnosti vyhrazeno svobodným), a pokud žili v nějakém partnerském vztahu, byl na jejich vzájemné svazky brán malý ohled. Výjimečné postavení měli např. správci panství, kteří mohli žít ve svazku s jednou otrokyní. Bylo však samozřejmé, že např. při pobytu pána na venkovském statku patřila otrokyně na noc jemu.

Otroctví platilo po celý starověk za přirozené a nikdo ho jako instituci nezpochybňoval ani neodsuzoval. Společnost se dělila na svobodné a nesvobodné v závislosti na „osudu“. Osud každému přiděloval jeho roli. Společenská nerovnost byla nahlížena jako přirozená. Ani stoicismus se svou naukou (navíc vlastně teoretickou) o rovnosti všech lidí z hlediska jejich lidské důstojnosti tuto společenskou nerovnost nezpochybňoval. Sami otroci toužili ponejvíce po tom, stát se individuálně svobodnými, nikoliv po odstranění otroctví jako takového. Dokonce ani povstání otroků, jako bylo povstání Spartakovo, neměla za cíl odstranění otroctví, nýbrž dosažení snesitelných životních podmínek. Křesťanství nicméně nabízelo v rámci stávajících spo-

283/ Je zajímavé, že např. v případě pochybnosti, zda někdo je nebo není svobodný, byla dána přednost uznání svobody před otroctvím.

lečenských struktur nový pohled a alternativní řešení, minimálně co se týče života křesťanské obce.²⁸⁴ I antická společnost znala, zejména v rámci tzv. mysterijních kultů, jakousi rovnost všech lidí. To ovšem platilo výhradně v rámci kultu, nikoliv v životě. Křesťanská nabídka byla ve všech směrech mnohem radikálnější, i když otroctví jako sociální a politicko-hospodářský systém nezrušila a ani nemohla.²⁸⁵

Text 1 K 7,21–23 je mnohem radikálnější, než by se mohlo zdát. Pavel relativizuje právě onen vládnoucí společenský model, rozdělení společnosti na vládnoucí a ovládané. Otrok je již teď svoboděn v Pánu, svobodný je otrokem Pánovým. Oba byli koupeni za výkupné (*timés égorasthété*), proto nemají být otroky lidí. Podobně i Ga 3,26–28. Pavel v rámci obce deklaruje zásadní společenskou rovnost všech, která je ovšem založena v jejich vztahu ke Kristu, resp. Krista k nim. Pavel jistě nechce přenášet společenský model pán–otrok na vztah Krista a křesťana, Kristus není pánem v pozemském slova smyslu (skrže Krista jsou přece všichni svobodni), nýbrž zdůraznit relativnost těchto lidských sociálních kategorií. Kristus je jediným Pánem ve vlastním slova smyslu (tedy ve smyslu božském), proto nemají křesťané být otroky lidí, to znamená, že si mají být vědomi své nové důstojnosti, kterou nemohou pomíjivé společenské poměry zlikvidovat. Ona je již definitivní. Nejenže Pavel nechtěl proklamovat nějakou společenskou revoluci, ale ani by to nepovažoval za nutné, protože by to tváří v tvář očekávané parúzii byla zbytečně vynaložená námaha, „ztráta času“. Proto má každý zůstat v tom společenském postavení, v němž byl povolán. Svoboda, o níž Pavlovi jde, je radikálně jiná než svobodnost vymezená sociálním postavením člověka. Novozákonní texty se k fenoménu otroctví vyjadřují velmi málo. Pavel (a event. jeho žáci) se dotýká především zde a v Listu Filemonovi (k tomu viz ještě i v Ga 3,28; Ř 12,13; v popavlovských listech Ko 3,11) tohoto tématu více, byť příležitostně. Protiklad svobodný–otrok v tom hraje rozhodující roli, protože to bylo téma dne. Ve všech zmíněných textech je kladen důraz na to, že tento protiklad podobně jako protiklad žid–pohan (typický pro židovskou společnost) je definitivně překonán, a to v Kristu. To nebylo míněno jako nadpozemská útěcha, nýbrž jako eschatologická skutečnost, která již platí a která se v rámci obce (když ne v rámci „profánní“ společnosti) může realizovat.

284/ Srov. Ga 3,26–28, Fm, 1 K 7,20–24. Mezi Pavlovými spolupracovníky se podle jména nacházeli lekteři, kteří museli být dříve otroky (např. Tercius, Kvartus – Ř 16,21.24).

285/ Srov. Pavlův dopis Filemonovi v záležitosti uprchlého otroka Onezima: Onezimos má být Filomenem přijat zpět jako milý bratr (a pokud možno propuštěn na svobodu).

Jinak je skutečnost otroctví nahlížena v tzv. domácích řádech a podobných nařízeních (Ko 3,22; Ef 6,5; 1 Tm 6,1; Tt 2,9n.; podobně i 1 P 2,18, jenž místo termínu *doulos* – otrok, sluha, používá termín *oiketēs* – domácí sluha, služebník, *domesticus*, což však byli především otroci), které reagují na změněnou situaci křesťanů v rámci společnosti. Dá se předpokládat, že postavení otroků v křesťanských obcích doznalo radikální proměny, jak jí otevřel cestu Pavel, a že se stávalo problémem v rámci společenských poměrů, v nichž otroctví zůstávalo neproměnnou veličinou. Uvedené texty argumentují pro poslušnost vůči pozemským pánům (*kata sarka*) z pozice víry – tato poslušnost nemá být vynucena společenskými poměry, nýbrž má být zakotvena v křesťanské důstojnosti otroka. To je samozřejmě dvojsečná výpověď: na jednu stranu zdůrazňuje, že vztah pán–otrok je jen relativní, dán vnějšími okolnostmi – protože jediným skutečným Pánem křesťana je Kristus –, a tudíž pomíjivý; na druhou stranu však tento vztah svým způsobem zároveň sankcionuje.²⁸⁶ Tím, že otrok slouží svému pánu s celým nasazením, v upřímnosti srdce (*en hapolétē tes kardias*), jako by to byl sám Kristus, dokonce i pokud jde o pána špatného a nespravedlivého (srov. 1 P 2, 18), potvrzuje tuto instituci v její platnosti, a to i z hlediska eschatologického. Je ovšem třeba si povšimnout, že toto sankcionování se vztahuje především na službu, tedy na práci. Ve své podstatě nejde o navěky platné posvěcení otrockého stavu, byť i tento text vnímá otroctví jako běžnou realitu, nýbrž o hodnotu otrocké práce, která byla v antice obecně zcela přehlížena. Tato práce má nekonečnou hodnotu a důstojnost, protože je to práce pro Krista. Nezáleží tedy na společenském postavení, neboť i ta z hlediska společenského nejnižší práce má eschatologický rozměr a člověk jí realizuje svůj vztah ke Kristu.²⁸⁷ Z Ko 4,1 i Ef 6,9 (napomínání adresovaná pánům) i z 1 Tm vyplývá, že mezi křesťany byli i movitější lidé, kteří měli otroky. V 1 Tm je však výslovně zmiňován vztah věřících pánů a věřících otroků, protože to nastoluje svým způsobem novou situaci. Nejde již jen – jako v Ef a Ko – o vztah ke Kristu, nýbrž i o hodnocení okolní společnosti. Autor považuje za nutné na to reagovat. Tento změněný pohled na otroctví odráží potřebu společenského uznání křesťanské domácnosti (domu) v okolním pohanském světě. Svědčí mj. i o tom, že naděje na blízký příchod Kristův už nebyla bezprostředním horizontem obce, a proto bylo zapotřebí přizpůsobit se společenským poměrům. K naléhavosti tohoto úkolu přispívala i rostoucí neobliba křesťanů (i Židů) v tehdejší společnosti.

286/ List Koloským obsahuje obě výpovědi: 3,11 – všichni jsou jedno v Kristu; a 3,22n. – poslouchat pozemské pány ze srdce, v bázní Boží.

287/ Ryšková, Muž jako hlava rodiny, s. 77.

Text 1 Tm 6,1n. tuto novou situaci vyjadřuje v obou ohledech – v ohledu na okolní společnost i v ohledu na sociální složení obce: „Všichni, kdo nesou jho otroctví, ať mají své pány v náležité úctě, aby Boží jméno ani naše učení neupadly do špatné pověsti. Ti, kdo mají věřící pány, ať k nim nemají menší úctu proto, že jsou jejich bratři, nýbrž ať jsou jim poddáni o to raději, že mohou sloužit věřícím a milovaným.“

Otroci bývali propouštěni na svobodu z pánovy vůle:²⁸⁸ 1. jestliže byl otrok blízko smrti a pán mu chtěl prokázat čest svobodného občana (z důvodů úcty ke stavu svobodných); 2. skrze závět pána domu – díky tomu pán získal pověst dobrého pána, který dopřál otrokům splnění jejich největšího přání, totiž dosažení svobody; 3. z ekonomických důvodů – pán je ekonomicky činný a otrok se na jeho činnosti podílí jako prostředník, přičemž s ním vyjedná sumu, za niž se může vykoupit; nebo mu věnuje svobodu jako odměnu za to, že i jako propuštěnec se bude nadále starat o jeho obchody. Otroci propouštění na svobodu měli vesměs prostředky k životu.²⁸⁹

Jak hodně byl protiklad svobodný–otrok (svoboda–otroctví) společenským tématem, dosvědčují četná místa Pavlových listů, kde ve většině případů již nejde o sociální kategorii, nýbrž o metaforické vyjádření zásadní odlišnosti svobody v Kristu (těch, kdo jsou osvobozeni, svobodní v Kristu) od otročení hříchu, Zákonu, nejružnějším mocnosterem tohoto světa. V tehdejší světě to byl protiklad velmi zřetelný a srozumitelný a vědomí vykoupení z otroctví skrze víru v Ježíše Krista, které umožňovalo podíl na nové skutečnosti (i sociální), tj. církevní obci, vedlo k nabytí nové důstojnosti, jak paradoxně vyjadřuje Pavel právě v 1 K 7,21nn. Je to na jiné rovině pokračování vlastní Ježíšovy činnosti, totiž jeho styku s lidmi okraje společnosti, jenž pro ně znamenal společenskou i náboženskou rehabilitaci. Církevní obec integruje lidi nejružnějšího společenského statusu na základě rovnosti založené v Kristu (srov. Ga 3,26–28: ani svobodný, ani otrok; ani Řek, ani Žid; ani muž, ani žena, všichni jsou si rovni). To bylo něco, co hluboce zasahovalo tehdejšího člověka, co je nám dnes už v mnoha směrech vzdálené. Prožitek

288/ Příklad 1 K 7,21 „a kdyby ses mohl stát svobodným, raději toho použij“ se jeví v této souvislosti mnohem realističtější než „raději zůstaň tak“. Těžko si lze představit situaci, že by otrok mohl uplatnit v případě, že se ho pán rozhodl propustit, svou vlastní vůli. To neodpovídá nejen mentalitě a morálce tehdejší společnosti, ale ani možnostem otroka samotného. On byl povinen poslouchat pánovu vůli a i jako propuštěnec byl na jeho dobrou vůli vázán. Navíc bylo všeobecnou touhou otroků stát se svobodným člověkem a lze jen těžko předpokládat, že by Pavel argumentoval proti této společenské potřebě právě těch znevýhodněných. Spíše lze předpokládat, že Pavel nabádá k tomu, aby propuštěný otrok využil svého nového společenského postavení, nových možností ve prospěch evangelia.

289/ Srov. P. Veyne, *Das Römische Reich*, s. 92n.

osvobození z otroctví, vykoupení s jeho sociální dimenzí nepatří dnes už k naší běžné zkušenosti.

Propuštěnci

Zvláštní kategorii lidí tehdejší společnosti tvořili propuštěnci, tedy na svobodu propuštění otroci. Jak bylo řečeno, otroci mohli v určitém věku doufat (především v samotném Římě) v propuštění a toho se jim také mnohdy dostalo. I když se stali svobodnými občany, byli svému pánu (a jeho rodině) dále povinováni úctou, vděčností a často také určitými službami. Leckdy zůstávali žít v domě svého bývalého pána. Pán zůstal jejich patronem. I když nezůstali žít v domě svého bývalého pána, přicházeli do něho, aby mu prokazovali úctu (*obsequium*). Propuštěnec byl morálně povinován prokazovat pánu svou vděčnost (stával se jeho klientem) a stál v tomto ohledu pod přísnou společenskou kontrolou. Bývalý otrok zůstal bývalým otrokem, to znamená, nebylo morálně dovoleno, aby se vyvyšoval nad svým pánem, aby mu byl nevěrný, nehájil jeho zájmy a „barvy“ na veřejnosti, choval se nevďěčně. Pán mu sice nemohl bezprostředně nic nařizovat ani zakazovat, přesto propuštěnec stál – vzhledem ke svému původu – hluboko pod ním a bylo na místě to respektovat. Pán měl nad ním morální převahu, ale částečně i skutečnou moc (např. ho mohl potrestat, odmítnout mu pohřeb v rodinném hrobě, vynechat ho v závěti apod.).

Propuštěnci se stávají z největší části řemeslníky, obchodníky, prodavači. Představují sice poměrně malou část společnosti, nicméně hospodářky významnou. Leckteří z nich byli bohatí, vesměs bohatší než většina svobodných občanů i než příslušníci aristokracie. Ti v nich viděli zbohatlíky a kořistníky. Jejich zařazení ve společnosti však zůstalo neurčité: neměli původ, neměli často ani vzdělání a kultivovanost, byli však leckdy movití a vlivní. Ve svém Satyrikonu kritizuje Petronius právě takového propuštěnce, který se luxusem vyrovná elitě, chybí mu však kultivovanost horní vrstvy. Ve společnosti nevytvořili vlastní třídu, protože jejich nejisté postavení se vždy týkalo pouze první generace. Jejich synové, pokud za nimi stálo bohatství, už měli šanci společenského vzestupu, dosahovali i nejvyšších postů. Svým způsobem byla za příznivých okolností naděje otroka na společenský vzestup větší než svobodného chudého člověka.

Klienti

Důležitým vztahem antické společnosti byl vztah patron–klient. Patron si vytvářel klientelu „závislých“, když se z důvodů osobního rozhodnutí choval

„protektorsky“, tj. ochránářsky, vůči jednotlivcům nebo skupinám. Poskytuje jim jisté požitky – benefícia, dary (peníze, naturálie, zastupování u soudů, pomoc při dosažení profesních cílů, pozemek).²⁹⁰ V antice existovala i přátelství,²⁹¹ ta nicméně předpokládala lidi stejné společenské úrovně, takže si mohli navzájem poskytovat stejné služby, dary, hostiny. Srov. L 14,12–14 (též 6,32–36 – i když zde jde především o nepřátele a sociální rozdíly). Pokud toho přítel nebyl sociálně schopen, posunul se do pozice tzv. nižšího přítele, event. posléze klienta. Klientem se ovšem stával pouze ten, kdo mohl svému patronovi něco poskytnout, tudíž to nebyli samozřejmě ti nejméně. To, co mohl klient patronovi poskytnout, bylo uznání na veřejnosti, doprovod na veřejnosti, *salutatio* – ranní pozdrav v patronově domě, hlasovací právo (při volbě ve prospěch patrona), potlesk při jeho řečech na veřejnosti apod. Čím významnější lidé byli klienty, tím samozřejmě lépe pro patrona – vždy se jednalo o společenskou prestiž, která byla téměř alfou a omegou tehdejšího života.

Existovaly nejméně čtyři kategorie klientů: 1. ti, kdo usilovali o nějaký veřejný úřad a potřebovali protekci, a tu jim jejich patron mohl zajistit; 2. obchodně činní lidé, které mohl patron podporovat svým veřejným vlivem – patron měl často na obchodech svůj zájem; 3. chudí „intelektuálové“ – filosofové, básníci apod., kteří raději žili z milodarů svého patrona, neboť považovali za nedůstojné pracovat vlastníma rukama;²⁹² 4. bohatí a vlivní, kteří se mohli nadít, že na ně bude patron pamatovat ve své závěti, zejména byli-li starý a bezdětný.²⁹³

Antické spolky

Antický život byl pestřejší, než prozrazuje pouhé rozdělení na elitu a neelitu. Spektrum sociálních statusů bylo větší, než toto rozdělení ukazuje. Pro elitu jsou charakteristické její bohatství, původ a společenská prestiž na celospolečenské rovině (senátoři, jezdcí, dekurioni – městští radní). Společenská prestiž ovšem nespočívala jen ve veřejném působení (zastávání úřadů apod.),

290/ Více k tomu viz Schmeller, *Egalität und Hierarchie*, s. 22nn.

291/ Přátelství bylo již od dob Aristotelových důležitým tématem básnických, filosofických a literárních pojednání. Pokud Nový zákon používá obrazu přátelství, tak právě v protikladu k dobovým společenským zvyklostem. Obec, složená z lidí různého společenského statusu, má fungovat na bázi přátelství jednotlivých členů mezi sebou, ba co víc má být společenstvím bratří a sester.

292/ Právě takovéto filosofy jako „příživníky“ kritizovali zejména kynikové. Filosof žijící z milodarů svého patrona se musel samozřejmě svému patronovi vlichocovat, musel se mu svou naukou líbit, a byl proto závislý.

293/ Viz P. Veyne, *Das Römische Reich*, s. 96.

nýbrž také v „dobročinnosti“, tj. v podpoře určitých struktur a akcí ve společnosti, které měly význam pro růst této prestiže. Dobročinnost a mecenášství se uplatňovaly v podpoře určitých lidí (např. filosofů, řečníků, moralistů, učitelů), tj. klientely, ale také podporou různých spolků. Všichni tito lidé a instituce byli vázáni na svého mecenáše, podporovatele, patrona a na veřejnosti přispívali k jeho slávě.

Důležitou součástí antického života byly spolky, které poskytují možnost jisté analogie k prvokřesťanským obcím. V oblastech řeckých měla tato uskupení větší volnost a svobodu než v římských. V roce 64 př. n. l. byly v Římě všechny spolky rozpuštěny kvůli politické činnosti. V roce 58 př. n. l. byly dovoleny pouze tradiční, staré spolky, a to náboženské a profesní (něco jako cechy). V zásadě existovaly tři druhy spolků: náboženské, profesní a krajanské. Zřizování nových spolků bylo regulováno tzv. *lex Iulia* (za Augusta) – každý nový spolek musel získat koncesi od císaře a senátu. Spolky byly státem různě hodnoceny, koncesi nebylo tak snadné získat: vedle oficiálně schválených existovaly i neschválené. Stát je trpěl, pokud nevyvíjely přílišnou (politickou) činnost.²⁹⁴ Římský vliv se postupně prosadil i na řeckém Východě. Spolky hrály důležitou roli pro socializaci svých členů, mohly však hrát i důležitou veřejnou roli v místě svého působení (podíl na výstavbě budov, náboženském životě města, císařském kultu). Jejich setkání (spojená s hostinami) se odehrávala jak v soukromých domech, tak ve vlastních spolkových budovách (podle finanční situace spolku).

Struktura spolků

Spolky měly svou hierarchii, která byla odrazem společenské hierarchie. Příslušností k nějakému spolku mohl i jinak společensky bezvýznamný člověk v rámci svého okruhu dosahovat určitého společenského uznání, prestiže, integrovanosti do společnosti. Spolky tvořili:

Patron/ka – patroni/nky: Ti zajišťovali materiální podmínky (místo ke shromažďování, pohřbu, základní kapitál, z jehož úroků se platily společné hostiny), přispívali k účtě spolku ve společnosti a sami tím získávali společenské uznání. Na životě spolku se nepodíleli (jejich postavení ve spolku se dá charakterizovat něco jako čestné členství): jsou *pater/mater collegii*.

Představení – představenstvo: tvořili je členové spolku, kteří zastávali ve spolkové hierarchii úřad předsedajícího apod. Byli voleni, často doživotně,

^{294/} Právě křesťanské obce na konci 1. stol. mohly být chápány jako politická sdružení, a proto hodnoceny jako nebezpečné.

někdy se úřad střídal. Byl spojen s finančními náklady, např. opatrovat víno, olej a kadidlo pro kult, zaplatit sochu božstva, k němuž se spolek vztahoval. Dohlíželi na řád a pořádek. Ze společného jídla měli např. naopak nárok na větší podíl. Z materiálních důvodů zejména u chudších spolků funkce před-sedajícího rotovala. Existovala však i tendence monopolizace tohoto úřadu skrze nejbohatší členy spolku.

Členové – plebs: jejich počet se pohyboval běžně v rozmezí 20–50 členů (u větších spolků 60–80), málokdy nad 100 (existoval nicméně spolek i s 1500 členy), zřídka pod 10. Je znám případ spolku, který byl rozpuštěn, když se počet jeho členů z 54 zredukoval na 17. Členství ve spolku bylo spojeno s růstem společenského uznání. Členové museli mít jistý majetek – ve spolku se platily např. pokuty za překročení pravidel, nebo při důležitých (osobních) příležitostech musel člen dát k dispozici nebo financovat určité materiální statky, jako bylo víno (např. při oslavě propuštění z otrockého stavu).

Sociální složení spolků²⁹⁵

Spolky profesní:

1,18 % – senátoři

0,60 % – jezdci

0,47 % – dekurionové

32,75 % – svobodní (plebs)

64,95 % – propuštěnci

0,05 % – otroci

Spolky náboženské (pohřební, kultovní):

0 % – senátoři

0 % – jezdci

0,47 % – dekurionové

17,25 % – svobodní (plebs)

63,6 % – propuštěnci

18,68 % – otroci

Z uvedeného přehledu je zřejmé, že společenského uznání dosahovaly jistě více spolky profesní než náboženské (kultovní a pohřební). Vysoký podíl

295/ Údaje jsou převzaty ze Schmeller, *Egalität und Hierarchie*, s. 46. Zde jsou také uveřejněny 4 příklady takových statutů, z nichž je statut Dionýsova spolku nejstarší. Ve statutu tohoto spolku jsou velmi zajímavé etické příkazy, jimiž je mj. zakazována manželská nevěra, mimomanželský pohlavní styk, potrat a antikoncepce.

propuštěnců ukazuje, že účast ve spolcích pro ně byla společensky důležitým momentem. Vůči otrokům vládla v přijímání do spolku rezervovanost. Hranice této rezervovanosti byly nejčastěji překračovány v náboženských spolcích (srov. i mysteria). Ženy mohly být samostatně členkami spolků, zastávat funkce, ale jen v některých spolcích a spíše výjimečně. V některých mohly být pouze jako manželky. Kultovní spolek Dionýsův ve Filadelfii v Lydii (přelom 2. a 1. století př. n. l.) ve svém statutu 3× vyjmenovává: muži a ženy, svobodní a otroci. Z toho plyne, že účast žen a otroků nebyla samozřejmá, protože ji zakladatel výslovně zdůrazňuje.²⁹⁶ Ke spolkům byly v antice počítány i židovské obce v diaspoře, resp. synagogy s těmi, kdo do místního synagogálního společenství náleželi.

Korintská obec

Příkladem města, kde kvetl společenský život a jež se zároveň stalo důležitým křesťanským centrem v době Pavlově, byl Korint. Protože o něm máme poměrně dobré informace, lze si ho uvést jako příklad paralelity struktur ve společnosti a v křesťanské obci.

Korint byl zničen roku 146 př. n. l., obnoven 44 př. n. l. Byl osazen veterány a propuštěnci; v 1. stol. n. l. to bylo bohaté přístavní město (2 přístavy), centrum provincie Achaia (místo Atén), sídlo místodržícího. Město leželo na křížení dvou hlavních obchodních cest, nábožensky i národnostně to bylo město velmi smíšené, sociálně silně rozvrstvené. Díky změti obyvatelstva, náboženství, obchodnickému a přístavnímu ruchu bylo proslulé svým nevázaným sexuálním životem.

Sociální složení

Podle 1 K (1,26–28 i dalších míst v textu listu) se korintská obec skládala z různých skupin s rozdílným společenským statutem. V obci byli zřejmě jak příslušníci elity (z malé části a maximálně jen na dekuriální úrovni), tak lidé relativně slušně situovaní, ale samozřejmě také drobní řemeslníci, otroci apod., tedy chudí.

Pavla samotného je sice obtížné zařadit, v každém případě to byl člověk s jistým vzděláním, řemeslník, který se živil vlastní prací a v době své misijní činnosti byl bez trvalého přístřeší a odkázaný na přízeň svých hostitelů (ať už

²⁹⁶/ Schmeller, *Egalität und Hierarchie*, s. 47. O postavení synagog v rámci spolků viz blíže Öhler, *Antikes Vereinwesen*, in: *Neues Testament und Antike Kultur II*, s. 85.

to byl např. manželský pár Priska a Akvila nebo podle Sk 18,7 Titus Justus v Korintě nebo Tyranos v Efezu – Sk 19,9) či finanční pomoc (od Filipánů nejednou – 2 K 11,8n.; Fp 4,15n.). Přesto ho můžeme řadit spíše ke skupině, alespoň z hlediska jeho původu, relativně bohatých/chudých, resp. slušně zaopatřených. Protože se ve svých listech do Korinta obrací především na lépe situovanou část obce, tedy na ty členy, kteří měli vyšší sociální status, lze se domnívat, že k nim náležel.

Zdá se, že v Korintě se vytvářely i různé strany, různé skupiny (*haireseis*: podle „patrona“, snad misionáře, k němuž měla daná skupina blízký vztah a kterého považovala za svého ideového vůdce, tedy svého druhu „patrona“ – Petra, Pavla, Apolla, „Krista“), které si navzájem konkurovaly. Dá se předpokládat, že v čele těchto skupin stál někdo, kdo měl vliv, dům a prostředky, aby tuto skupinu mohl podporovat.²⁹⁷ Z 1 K 1,26–28 dále plyne, že v obci jsou někteří mocní, vlivní (*dynatoi*), vzdělaní (*sofoi kata sarka*), urození (*eugeneis*), tj. příslušníci elity (asi na místní úrovni). Kolik jich bylo a jaké měli společenské postavení, se nedovíáme. Pavel konstatuje, že jich není mnoho (*ou polloi*). Přesto hráli zřejmě v obci důležitou, ba rozhodující roli. V 11,22 klade Pavel otázky: „Což nemáte domy/domácnosti (*oikias*), kde byste jedli a pili? Nebo pohrdáte Boží církví a zahanbujete ty, kteří nic nemají (*tous mé echontas*)?“ Z nich plyne, že v obci jsou lidé dobře situovaní, kteří mají domy, kde funguje společenský život tak, jak to bylo v antice obvyklé, tzn. s hostinami a hosty.²⁹⁸ Zároveň je jasné, že jsou podle 1 K 1,28 v obci i ti, kteří stojí společensky na nízkém stupni žebříčku, kteří nemají urozený původ (*ta agené*), je jimi opovrhováno, jsou přehlíženi (*ta exouthenémēna*), kteří nejsou nic (*ta me onta*, doslova kteří nejsou) a nic nemají (*tous mé echontas* – 11,22). Nejspíš tu jde o otroky a chudé lidi, kteří se museli živit prací vlastními rukou, a nemohli proto přicházet ke společné hostině večere Páně brzo ani k ní přispívat darováním jídla a pití, tak jak to dělali ti movitější a lépe společensky situovaní.

297/ Ti by mohli zastávat do jisté míry funkci patronů. Schmeller, Hierarchie a Egalität, s. 64, se ovšem domnívá, že důvody pro vznik stran nebyly důvody sociální, nýbrž náboženské a teologické.

298/ P. Veyne v *Das Römische Reich*, s. 135, charakterizuje situaci „střední“ vrstvy, rekrutující se z velké části z propuštěnců, jako vrstvy majetného, sebevědomého obyvatelstva. „Tito pekaři, řezníci, obchodníci s vínem, látkami a obuví sice (ještě) nepatří k městským radním (městské elitě), ale jsou podstatně bohatší než lid (plebs) a stejně bohatí jako mnozí z městské elity. Mají majetek, aniž by se podíleli na aristokratických počtech. Apoštol Pavel byl vynikajícím reprezentantem této střední vrstvy, v níž našel i své korintské příznivce; byl synem výrobce stanů a jistě zaměstnával otroky (dílny tohoto typu známe z Pompejí). Příslušníci střední vrstvy uměli číst a psát; museli až do 12 let chodit do školy. A pro tyto lidi psal.“

Právě tuto situaci řeší Pavel s ohledem na večeři Páně, tedy společné setkání všech. V obci zřejmě panují normální poměry jako v okolní společnosti, pokud jde o každodenní život, s jejich třídně či skupinově specifickými rozdíly, jež jsou však přenášeny do slavení večeře Páně, což vytváří napětí. Pavel nekritizuje – týká se to i otroctví – dané uspořádání společnosti a uznává nutnost je v mnoha ohledech respektovat, chce však, aby při setkání obce byly tyto specifické rozdíly odloženy stranou, překonány, a to v Kristu. Vazba na Krista zakládá novou skutečnost, jejímž výrazem je právě večeře Páně.

Pavel se tu opět domáhá něčeho, co zdaleka přesahovalo zvyklosti tehdejší společnosti, i když lze ve shromažďování obce k večeři Páně vidět určitou paralelu jak k mysteriím, tak ke kultovním hostinám spolků a bratrstev.²⁹⁹ Pavel od samého začátku listu poukazuje na to, že církev je něčím docela novým, co je založeno na vyvolení od Boha nezávisle na sociálním statusu. Ba dokonce Bůh dává přednost těm, kteří stojí společensky nízko. Žádný antický člověk by si nedovedl představit, že bohové dávají přednost společensky neetablovaným, těm, kdo v očích společnosti nic nejsou, nic neznamení, před elitou. Pavel tuto tvrdou skutečnost staví Korinťanům jasně před oči a chce, aby byla respektována především tam, kde jde o vnitřní život obce.

Domovská/domácí církev

Základní jednotkou církevního společenství byla obec shromažďující se v jednom domě. Dá se předpokládat, že ve větších městech, jako byl Korint, bylo takových domácích církví více.³⁰⁰ I z této skutečnosti je zřejmé, že v obci museli být lidé, kteří mohli dát k dispozici svůj dům, darovat chléb a víno pro společné slavení večeře Páně, k němuž se prvotní křesťané v nich především scházeli. Musely existovat i domy, které byly tak prostorné, že se v nich mohla sejít celá místní obec, což bylo zřejmě několik desítek lidí. Podle Pavlových slov z 1 K 11,18n. je třeba předpokládat prostorný, dobře zařízený dům. Takový dům mohli skutečně poskytnout jen „nadprůměrně movití křesťané“³⁰¹, jako byl např. v Korintě zřejmě Stefanos. Stolování v něm mohlo probíhat na

299/ I hostina většiny spolků se skládala z chleba a vína, event. dalších věcí – ryb, masa apod. V Korintě zřejmě přednější členové obce mohli přicházet dřív, a tedy začít dřív stolovat (hostina k nasycení nebyla ještě přesně oddělena od večeře Páně, resp. celé dění se nazývalo večeře Páně), mohli dostávat lepší či větší porce (jak je to třeba doloženo ve statutu pohřebního spolku z Lanuvia z roku 136 n. l.), přinést si nebo dostat od hostitele jako jemu rovní lepší jídlo. Statut pohřebního spolku z Lanuvia viz Schmeller, *Hierarchie und Egalität*, s. 99–105.

300/ Srov. např. 1 K 16,19; 1 K 1,11; Ř 16,1n.; Fm 2; Sk 2,46.

301/ Schmeller, *Hierarchie und Egalität*, s. 60.

různých úrovních: „vznešenější“ část obce stolovala asi vleže na lehátkách v trikliniu, méně vznešená (ta, co přišla později) vsedě v atriu.

Prostornější antický dům s atriem mohl pojmut shromáždění zhruba 10–30 lidí, výjimečně velký dům ve dvou oddělených prostorech i více (tak do jednoho sta). Taková shromáždění v soukromých domech nebyla v antice jen záležitostí křesťanů, nýbrž obecněji rozšířeným jevem.³⁰² Svědectví o shromáždění, a to i bohoslužebných, kultovních, máme doložena jak v Novém zákoně, tak v antické literatuře. Křesťané v podstatě navazovali na obecné dobové zvyklosti.

V Novém zákoně se používají oba řecké pojmy pro dům a domácnost, a to již zmíněné *oikos* a *oikia*. V podstatě oba znamenají dům s jeho příslušenstvím a rodinou a služebnictvem, přičemž slovo *oikos* jde více ve směru domu jakožto nemovitosti, *oikia* označuje spíše obyvatele domu. Tam, kde se scházeli příslušníci křesťanské obce (různého společenského postavení), nebyla z tohoto shromáždění jistě vyloučena rodina vlastníka domu, a to i pokud šlo o shromáždění kultovní. Dům byl navíc jak v pohanské anticke, tak v židovské společnosti výsostnou sférou působení ženy. V Listě Římanům 16,14 a 15 jsou např. zmíněna dvě společenství křesťanů, která se shromažďují v jednotlivých soukromých domech. Ve Skutcích bychom našli další takové zmínky – sám Pavel se zdržoval v domech jednotlivých křesťanů (Priska a Akvila, Titus Justus, Krispas aj.), zde kázal a učil, zde se shromažďovala místní obec (resp. její část, přesahoval-li počet zmíněných 30 až 40 lidí), zde se konala modlitební shromáždění a slavila večere Páně. Majitelé těchto domů, což byli movití a společensky vlivnější křesťané, a představení hráli v obci částečně, ale skutečně jen částečně, podobnou roli jako patroni. „V pavlovských obcích jsme mohli ve dvou bodech odhalit podobnosti s patrony spolků: v prvním relativně dobře doloženou existenci dobře situované vedoucí vrstvy, která dávala k dispozici obci své peníze, svůj dům nebo svůj vliv a (zejména ve své domácí církvi) zastávala určitou vedoucí funkci; v dru-

302/ Ve výkopech v předoaasijském městě Dura-Europos (na středním toku řeky Eufratu), známém vykopávkou židovské synagogy s nástěnnými malbami ze 3. století n. l., byly mimo jiné archeology objeveny zbytky jednoho prostorného soukromého domu, který byl přebudován na shromaždiště křesťanů. Německá exegeze mluví o tzv. Hauskirche, což může znamenat jak budovu (kostel), tak církev (obec). Tento dům byl v r. 232–233 n. l. postaven jako soukromý dům a o několik let později přestavěn (240–245) na církevní shromaždiště. Archeologický nález nám ukazuje, jaký vývoj proběhl v prvních dobách křesťanství a na co křesťanské obce, jež se na počátku skládaly jen z několika desítek členů, navazovaly. Vykopávky v Dura-Europos nám nabízejí podobné stavby, jako je vykopaný křesťanský dům, i pro kult Mithry a pro židovskou synagogu, jež obě byly přestavěny ze soukromých domů. Srov. i Gnilka, Die urchristliche Hausgemeinde, s. 42nn.

hém v některých členech korintské obce, kteří darovali jídlo pro večeři Páně, kteří se však nechtěli zcela integrovat do večeře Páně; tito náleželi zřejmě též k již zmíněné vedoucí vrstvě. Sociální analogie mezi patronem obce a spolku spočívá především v souvislosti služby a prestiže: jen nasazení se pro skupinu vedlo k vyššímu statutu.³⁰³

Na rozdíl od patronů spolků se však zúčastňovali života obce, byli totožní s představiteli určitých rolí a funkcí v obci – v tom se podobali představeným spolku (u spolků se ovšem patron života spolku neúčastnil a nebyl nikdy totožný s nositelem úřadu ve spolkové hierarchii) – a měli, jak plyne z Pavlových výzev k ostatním členům obce, mnohdy problémy s přijetím od ostatních (to u patrona v pravém slova smyslu nepadalo v úvahu, ten byl vždy svými klienty, tj. i klientským spolkem, ctěn a oslavován, např. v den svých narozenin nebo narozenin svých blízkých příbuzných). Je snadnější prokazovat úctu někomu, kdo je vzdálený a života skupiny se neúčastní, než někomu, kdo patří do skupiny, a tím pádem se podílí na jejím životě i konfliktech, a v rámci této skupiny získává výsostné postavení. Přesto se tu určitý vztah v duchu patronsko-klientské závislosti – asi podobně jako v židovských diasporních obcích – formoval. V prvních dvou generacích křesťanů ovšem toto „patronské“ postavení v obci znamenalo obzvláštní nasazení, službu, námahu, práci, tak jak to Pavel i ve svých listech slovně charakterizuje.

Společenství věřících scházejících se po domech (srov. též Sk 2,46) mělo jistě mnohem neformálnější charakter než velká shromáždění např. v chrámech. Tato shromáždění byla v zásadě přístupná všem, bez rozdílu stavu, pohlaví, národnosti, i když tím tyto rozdíly samozřejmě zcela nemizely. Je také zřejmé, že v takových společenstvích mohly hrát (a skutečně hrály) i ženy důležitou úlohu: i ony jsou jmenovány mezi těmi, kdo poskytoval útočistě, tj. shromažďovací prostor (a zřejmě nejen ten), místnímu společenství (obchodnice Lydie, jáhenka Foibe, Chloe?, Nympha). Je docela možné, že měly i při bohoslužebných shromáždění významnou, ne-li rozhodující funkci. Jednotlivá shromáždění (domácí církve) byla do značné míry samostatná, jak vyplývá z korespondence apoštola Pavla.

Tyto domácí církve plnily celou řadu funkcí:

- Byla to ohniska šíření víry, místa hlásání, katecheze a evangelizace.
- Byla to místa slavení večeře Páně a modlitebních setkání.

303/ Schmeller, Hierarchie und Egalität, s. 73.

- Zároveň to byla místa integrace a realizace programu, jak je nastíněn v Ga 3,26–28, i když v dobově omezených podmínkách: zde se setkávali chudí a bohatí, vlivní a bezvýznamní, svobodní a otroci, muži a ženy, bývalí židé a pohané a všichni prožívali svou rovnost, rovnoprávnost v Pánu (*en kyrió*, resp. *en Christó*). Bohatí poskytovali obci materiální zázemí (dům, chléb a víno k večeři Páně, event. i pomoc chudším bratřím), chudí, otroci a ženy byli bráni jako rovnoprávní členové obce, podíleli se rovnoprávně na kultovních a modlitebních shromážděních a byli také pověřováni důležitými úkoly.
- Vytvářely zázemí pro putující misionáře a hlasatele evangelia, jimž poskytovaly útočiště i materiální zabezpečení: fungovaly jako tzv. nová rodina, rodina Boží (*familia Dei*) – srov. ještě 3 J 5.
- Dávaly církevní obci atmosféru „rodinnosti“, i když struktura místní obce rodinnou strukturu beze všeho nepřejímala, přece jí byla jistě ovlivněna. Měly svou značnou autonomii. Dávaly prostor řešení, resp. zmírnění určitých sociálních konfliktů, jež byly způsobeny konfliktem společenských rolí, nikoliv jen nedostatkem ohledu na druhé (např. řešení situace uprchlého otroka Onezima), a jež celospolečensky v dané době řešitelné nebyly.
- Tvořily základ místní církve a posléze církve světové.

Církevní obce tvořily tedy obdobné struktury jako pohanská společnost, jejich nejbližším „vzorem“ však zřejmě nebyly antické spolky ani mysteria, nýbrž diasporní židovské obce, synagogy jakožto instituce, které se svou strukturou spolkům podobaly. Přesto nelze pronikání pohanského a křesťanského světa podceňovat. Ještě větší přizpůsobení vládnoucímu společenskému modelu se dá zaznamenat v poslední třetině 1. století, jak se dá vyčíst z tzv. domácích řádů. Ty odpovídají římskému modelu rodiny: žena se má podřizovat muži, děti a otroci mají poslouchat pána domu. Pán je nabádán k lásce ke své manželce a ohledu na děti, event. otroky, jak patřilo k obecně rozšířené představě dobrého pána.³⁰⁴

Žena v antické společnosti

V antické řecko-římské společnosti (tím samozřejmě méně v židovské) neměly ženy oficiálně možnost podílet se na veřejném (politickém) dění samo-

^{304/} Samozřejmě že existuje podstatný rozdíl ve zdůvodnění, tedy v zakotvení této morálky, nicméně základní princip poslušnosti a podřízenosti je zde stejný. Společnost je rozdělena na ty, kteří vládnou, řídí, spravují, a na ty, jejichž úkolem je poslouchat.

statně. Rozdělení rolí bylo pevně dáno, i když jako vždy existovaly výjimky, jež byly nezřídka kritizovány. Mužovou doménou byla polis, obec (to se samozřejmě týkalo jen svobodných a dobře situovaných občanů), ženinou doménou byl dům, jenž však byl součástí dobové politické kultury. Nešlo tedy jen o privátní prostor jako v buržoazní společnosti 19. století. Ideálem byla ctihodná „matrona“, tj. paní domu, dobrá hospodyně, manželka a matka. Chtěl-li pán domu učinit nějaké důležité rozhodnutí, radil se zpravidla se svými přáteli, nikoliv se svou ženou.

Ženy se nesměly účastnit veřejných zasedání, shromáždění obce (*ecclesia*)³⁰⁵ ani jako „pozorovatelky“ a byly odkázány na informace od mužů. Tím zajímavější je, že se např. v korintské obci, jak se zdá, jako tiché účastnice shromáždění obce (při projednávání veřejných záležitostí) přece jen účastnily (srov. 1 K 14,34n.).³⁰⁶ Ani jejich účast v profesních a náboženských spolicích nebyla samozřejmá.³⁰⁷ Prakticky se ženy sice neoficiálně i veřejného politického života účastnily, např. i jako vladařky – nicméně vždy ve vazbě na nějakého muže. Existují doklady o tom, že ženy mohly zastávat významné funkce např. v oblasti kultu i v různých jiných institucích, avšak nikdy se nemohly podílet na volených funkcích veřejné správy a výkonu úřední moci.

„Snášely jsme to již v minulosti a v nárcích války trpělivě, počestně, jak už my ženy ostatně jsme, co vy muži jste vyváděli. Nesměly jsme muknout, tak jste nás drželi. A přitom jste nebyli vůbec k chvále. Prohlédly jsme to a netušily jsme nic dobrého. A tak se nám doneslo k sluchu, i když jsme seděly tiše doma, jak zvráceně projednáváte nejdůležitější věci. Ptaly jsme se vás, hluboce znepokojeny v srdci, nicméně s úsměvem na rtech: ‚Copak jste to dnes dojednali v radě lidu, pokud jde o mír?‘ [...] ‚Co je ti do toho,‘ zněla našťvaná

305/ *Ecclesia* znamenala v profánní řečtině shromáždění plnoprávných občanů. Překlad ČEP v 1 K 14,34 jako shromáždění je správný.

306/ K tomu viz N. Baumert, *Frau und Mann*, s. 178–181. Plinius píše tetě své ženy Kalpurnii Hispulle o své ženě: „Má všechna moje díla a pilně je pročítá, a dokonce se jim učí nazpaměť. Jak bývá rozechvěna, když mám na soudě řečnit, a jakou zase mívá radost, když jest po všem! Také rozestavuje v obecnstvu své známé, aby jí sdělili, jakou bouři pochvaly jsem sklídl a jakého výsledku jsem na soudě došel. Když někdy u nás něco předčítám, sedává v sousedním pokoji hned za záclonou a dychtivě naslouchá chvále, kterou mě zahrnují.“ Pliniovy dopisy, s. 108n. Tento úryvek z dopisu ukazuje, že přes veškerou lásku a ocenění, které Plinius Ml. pro svou ženu měl, zůstávala ona v pozadí jako dobrá manželka, hospodyně, paní domu, vzdělaná obdivovatelka svého muže – to byla její důležitá společenská role.

307/ Přitom je třeba mít na paměti, že ani křesťanské obce, ani spolky nepatří do sféry „velké“ politiky, že se týkají omezeného okruhu lidí, jejichž politický vliv jakožto jednotlivců byl relativně malý. Na významu nabývaly spolky jako potenciální ohniska politických nepokojů. Do této kategorie byly zařazovány i křesťanské obce (viz dopis Plinia Ml. císaři Trajánovi).

odpověď muže. „Radím ti, mlč!“ A já mlčela. [...] Zanedlouho jsme se opět doslechly: rozhodli jste ještě nesmyslnější věci! A tak jsme se opět ptaly: „No ne, muži, co to děláte za pitomá rozhodnutí?“ – Tu se na mě podíval úkosem a začal: „Nebudeš-li zticha u toho svého tkalcovského stavu, tak ti napravím tu tvou paličatou hlavu, neboť válka je záležitostí mužů““ (Aristofanes, *Lysis-trata*, s. 506–520).³⁰⁸

Ženy z vyšších kruhů hrály v politických aktivitách svých mužů či synů často velmi významnou roli. To platilo o řecko-římském světě (zejména císařském dvoře), ale i provinciích (např. rodině Heroda Velikého a jeho nástupců). Bereniké ve Sk 25,13.23.30 se účastní Pavlova výsledku svým bratrem Agrippou II.; podle Josepha Flavia dokonce působila samostatně v politické roli, když se pokoušela uklidnit jeruzalémské občany.³⁰⁹ Žena (samozřejmě jen z těch nejvyšších kruhů) se mohla dočkat i veřejných poct (obrazů na mincích, soch na veřejných prostranstvích apod.), jež však vždy zároveň souvisely s významem jejího muže, syna, bratra. Z dobových kritik je zřejmé, že tu a tam ženy prolomily společenské bariéry a vydobýly si „místo na slunci“ např. jako rétorky nebo v některých funkcích u soudu. To však byly spíše výjimky a nikdy nedosáhly takového uznání jako muži. I u soudu fungovaly pouze v nižších pomocných funkcích.

Oblastí, která byla ženám relativně přístupná, byl veřejný kult. V jeho rámci mohly působit jako kněžky, nepodílely se však na krvavých obětech. V Římě byla jejich účast na kultu menší než v řeckých městských státech. Za nejvlastnější oblast ženské veřejné činnosti platilo zejména v Řecku prořokování a věštby. Ženy z vyšších vrstev se mohly v doprovodu svých mužů objevovat v divadlech (zde vládla ovšem přísná oddělenost), v cirku, na dostizích i na hostinách. Při hostinách se však zpravidla neúčastnily sympozií, tj. rozhovorů a filosofických rozprav, jež měla leckdy i sexuální podtext, nýbrž vesměs opouštěly hostiny po jídle.

V antice existovaly i samostatně působící ženy ve sféře velkoobchodu, podnikání, hospodaření s půdou, správy majetku. To bylo spíše výjimkou než pravidlem. Ženy ze „středních“ a nižších vrstev se podílely na řemesle svých mužů, na práci na polích apod. Byly i samostatně činné zejména v oblasti textilnictví a služeb (kojné, porodní asistentky, lékařky, hospodské a samozřejmě prostitutky). Jako otrokyně a propuštěnkyně pracovaly i v různých „mužských“ profesích, dokonce i v dolech.

308/ Převzato a do češtiny přeloženo z Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 345.

309/ Josephus Flavius, *Válka žid. II*, 15–17 (§ 309–314.333.344.405).

Z náhrobních nápisů, vyobrazení a vzácně i listinného materiálu lze doložit, že ženy měly samostatné podniky nebo se podílely na podniku svého muže, a to především v oblasti textilnictví, péče o zevnějšek, pohostinství (do něhož spadala často i prostituce), služeb (sekretářky, předčitatelky, kosmetičky, kadeřnice) a herectví. Odborného vzdělání (vyučení a specializace) se přitom dostávalo především otrokyním a propuštěnkyním, které již od nízkého věku z rozhodnutí svého pána či patrona byly vyučeny speciálním dovednostem. To se týkalo zejména žen pracujících v textilnictví a ve službách. Jejich práce však byla společensky níže hodnocena na rozdíl od práce paní domu a jejích dcer. Ženy byly činné i jako prodavačky (často prodávaly zboží, které vyráběl jejich muž). Jako lékařky či porodní asistentky musely mít patřičné vzdělání (profesionální trénink), které bylo nezřídka vázáno na rodinnou tradici.³¹⁰

I v židovském prostředí, byť zřídka, hrály ženy samostatnou roli. V nápisech jsou doloženy jako představené synagogy (*archisynagogos*) nebo matky synagogy (paralelně k označení otec synagogy). Někteří badatelé se domnívají, že šlo spíše o čestné tituly a ne o úřední funkce, což však podle Trebilka není nutné takto interpretovat.³¹¹ Je nepochybné, že výkon takových úřadů byl jak v židovském, tak antickém prostředí vázán také na rodinu dotyčné ženy. Taková funkce měla i reprezentativní význam pro rodinu. Zároveň mohlo jít i o ekonomický přínos pro danou komunitu, který jí z výkonu funkce plynul.

Právo a soukromě-veřejný charakter života

Jak bylo už podotknuto, soukromá a veřejná sféra života byly v antickém Římě těsně propojeny, takže je obtížné je oddělovat. Na jedné straně byl např. sňatek nebo rozvod soukromým aktem, na druhé straně měly právní důsledky a bylo nutné řešit spory před soudem. Zrovna tak to platí o životě v domě, který byl na jedné straně privátní sférou, na druhé straně se v něm odehrávala důležitá rozhodnutí, scházeli hosté, vedly diskuse, politické, filosofické debaty, pěstovala kultura. Možná by se dal antický dům jako instituce

310/ Srov. Ruth Lindner, *Frau und Beruf in der früheren römischen Kaiserzeit*, s. 153–157.

311/ Podle Trebilka, *Jewish Communities*, s. 111–124, jenž vychází z dochovaných nápisů v Malé Asii z 2. až 6. století n. l., se v rámci židovských obcí uplatňovaly ženy aktivně i ve vedoucích rolích, jak dosvědčují jejich označení jako *archisynagogos*, *archisynagogissa*, *prostates*, *presbytera*, *mater synagoges*, *mater synagogae*, *pateressa*, *presbytis*, *presbeteresa*. Jde sice o poněkud pozdější dobu, ale není důvod se domnívat, že tomu tak nemohlo být již dříve. Helénistické prostředí v tom nepochybně mohlo sehrát významnou roli, protože stejnou tendenci lze doložit i pro antickou společnost výrazně od 1. století n. l.

soukromého i veřejného života částečně srovnat s francouzským salonem 19. století, význam této instituce v antice byl však mnohem vyšší. Vymezení privátního a veřejného a jejich jasné oddělení bylo de facto neuskutečnitelné, i když v praxi samozřejmě nějak fungovalo. Tento propletenec obou sfér s sebou přinášel i určité právní problémy, např. nedostatečnou ochranu soukromého majetku.

Právní systém v antickém Římě je považován za velmi rozvinutý a velmi příkladný. Římané byli trénováni ve vedení nekomplikovanějších sporů, a to již v době svého studia rétoriky. Právem se zabývalo mnoho významných osobností a bylo v této oblasti napsáno mnoho knih. Studium a znalost práva patřily ke kultuře tehdejšího vzdělaného člověka. Vliv římského práva na vývoj právních systémů v Evropě je dobře znám. Přesto nelze považovat antický Řím za právní stát v našem pojetí a v mnoha ohledech bylo pro jednotlivce velmi obtížné dobrat se práva, zejména tam, kde daná záležitost spadala do oblasti soukromého a ne státního trestního práva. Navíc při posuzování konkrétních případů (jako byl např. případ apoštola Pavla) musíme počítat s tím, že psané právo se s právem ve skutečnosti uplatňovaným ne vždy krylo. Mnoho věcí záleželo na libovůli reprezentantů veřejné moci. Další problém představovala v době císařské různá udání a obvinění z protistátního smýšlení apod., která zdaleka nebyla řídká.³¹²

Existovaly císařské výnosy i zákony, avšak i jejich prosazování bylo komplikováno „domácí“ jurisdikcí, pravomocí pána domu, kterou měl nad svou rodinou (např. vůči otrokům nebo vlastním dětem), dále obtížnou „vymahatelností“, soukromými zájmy, zejména finančními, a to i císaře samotného, nedostatečnými právními zárukami osobních svobod. Osobní svobody a práva (jež se týkaly samozřejmě jen svobodných občanů a jež bychom mohli, viděno v dnešních kategoriích, nazvat liberalismem) patřily sice k základním společenským principům, přesto nebyly nijak zaručeny. „Řím garantoval prostřednictvím zákonů tyto svobody právě tak málo jako Řecko, spíše bylo právo chápáno jako kodifikace oněch povinností, které souvisely s rodinou, dodržováním závazků, zodpovědností za patrimonium a s osobním statutem. ‚Soukromé‘ (jako protiklad k ‚veřejnému‘) je sice v latině velmi často užívané adjektivum, přesto však nevymezuje pozitivně oblast soukromého. Spíše má negativní funkci: ‚soukromé‘ je to, co není pevně ustanoveno a regulováno

312/ Tato udání měla většinou politické nebo ekonomické cíle. Pokud jim nadřízená instance dopřála sluchu, mohlo dojít ke ztrátě úřadu (srov. např. odvolání Archelaa, Antipy, prokurátorů – i samotného Piláta), majetku (tam, kde např. nadřízená instance měla prospěch z rozhodnutí proti obviněnému, např. prostřednictvím příslibu majetku v závěti ze strany udávajícího), někdy i života.

nařízeními a postoji oficiálních úřadů nebo institucí. „Soukromé není tím nejposvátnějším v soukromém právu (Privatrecht); je sice fakticky respektováno, ale nemusí být respektováno. [...] Nedostatek právních garancí otevíral dveře a vrata všem možným nebezpečím, která mohla nastat nečekaně a nenadále jako bouřka. Nejkrvavější z těchto bouřek představovalo pronásledování křesťanů a manichejců.“³¹³

Spravedlnost bral leckdo do svých vlastních rukou, zejména pokud šlo o majetek. Kromě toho existovaly (tenkrát stejně jako dnes) cesty, jak právo účinně obejít. Hlavním předmětem sporů byl tak jako tak zejména majetek. Vedle prestiže, resp. toho, co s ní souviselo, bylo hlavní snahou vznešeného Římana rozmnožit tzv. patrimonium, tj. rodový majetek. To se dělo nejrůznějšími cestami, nezřídka v rozporu s právem i s veřejným míněním a morálkou. Často místo práva platila moc silnějšího. „Střeží-li silný muž v plné zbroji svůj palác, jeho majetek je v bezpečí. Napadne-li ho však někdo silnější a přemůže ho, vezme mu všechnu jeho zbroj, na kterou spoléhal, a kořist rozdělí“ (L 11,21n.). Tento příklad, který v tomto znění uvádí jistě ne náhodou právě evangelista Lukáš, odpovídá tomu, co se ve skutečnosti dělo. Člověk mohl přijít o svůj majetek, jestliže ho někdo napadl a majetek mu zabral. Jeho jedinou účinnou možností bylo jednat stejným způsobem, protože u soudu nebylo dovolání. Velmi záleželo na vlivu a postavení toho, kdo se domáhal práva. Pokud se dotčený chtěl dobrat práva prostřednictvím soudu, tak k němu musel svého protivníka dohnat, což bylo v daném případě jistě obtížné a jinak než násilím nebo za pomoci mocného patrona těžko proveditelné. Takový případ spadl totiž do oblasti soukromého, nikoliv trestního práva. Pokud dopadlo soudní jednání v jeho prospěch, nedostal to, co mu náleželo, zpět, nýbrž měl možnost majetek svého protivníka nechat vydražit a z výtěžku mohl získat tu sumu, na niž soudce ocenil jeho vlastní majetek. Svůj majetek však už zpět nezískal. Podobně docházelo k soudním procesům dvou zámožných vlivných lidí jako k veřejnému představení, právo pak získal na svou stranu ten, kdo byl vlivnější nebo měl z hlediska veřejnosti působivější argumenty.

Když Pavel píše Korintanům: „Jak to, že se někdo z vás opovažuje, má-li spor s druhým, jít k pohanským soudcům místo k bratrům? [...] Máte-li spory o tyto všední záležitosti, proč se obracíte k těm, kdo nemají s církví nic společného? K vašemu zahanbení to říkám. Cožpak není mezi vámi nikdo rozumný, kdo by dovedl rozsoudit spor mezi bratřími? Ale bratr se soudí s bratrem, a to před nevěřícími! Již to je vaše prohra, že se vůbec mezi sebou

313/ P. Veyne, *Das Römische Reich*, s. 163.

soudíte. Proč raději netrpíte křivdu? Proč raději nenesete škodu? Vy však křivdíte a škodíte, a to bratřím!“ (1 K 6,1–8), dokumentuje tuto situaci. Projednávání sporů bylo veřejnou záležitostí, stálo dost peněz, takže si to nemohl dovolit každý. Lze předpokládat, že i v případě křesťanů v Korintě se jednalo především o spory majetkové, jistě ne bezvýznamné.³¹⁴ I to tedy patřilo ke každodennímu životu, a to nejen pohanů, ale i křesťanů.

Armáda

Zejména v době císařství představovala armáda rozhodující sílu v říši; císařská moc byla na podpoře armády výrazně závislá. Samozřejmě v ochraně dobytých a podmaněných území a rozšiřování hranic hrála úlohu základní. Právě prostřednictvím římských vojáků přebývajících ve vojenských táborech na hranicích říše docházelo k postupné romanizaci nejen ovládaných území, ale i území přilehlých. Armáda s sebou přinášela do neřímských oblastí (*barbarika*) rozvinutou římskou kulturu a sehrála tak významnou civilizační roli.

Vstup do armády byl dobrovolný. Podmínkou k přijetí do legie bylo římské občanství a dobrý zdravotní stav. Císař Augustus provedl výrazné změny v organizaci armády, ve stanovení délky vojenské služby i výše žoldu (*stipendia*). Od roku 13 př. n. l. trvala povinná služba 16 let, od roku 5 n. l. 20 let. Veteráni museli v případě nutnosti být k dispozici čtyři, resp. pět let. Zvláštní postavení měli příslušníci praetoriánských kohort (jednotek na ochranu císaře, jež sídlily přímo v Římě); doba jejich služby byla 12 let, po roce 5 n. l. 16 let. Dlouhá doba vojenské služby dovolila vybudovat kvalitní profesionální armádu, která byla díky tvrdému výcviku schopná operovat i ve velmi těžkých podmínkách. K udržení kázně a profesionality armády sloužila také skutečnost, že vojáci se po dobu vojenské služby nesměli ženit. Ke změně došlo až za Septimia Severa (193–211 n. l.).

Augustus stanovil žold pro řadové legionáře na 225 denárů ročně (praetoriáni dostávali 375 denárů), Domicián zvýšil žold legionářů na 300 denárů. Praetoriáni dostávali od roku 13 n. l. 750 denárů, od vlády Domiciánovy

314/ Pavel tu hovoří o *ta biótika*, což lze nejspíš vztahovat na majetek, vlastnictví. „Kontext objasňuje, že v obci existoval spor o majetková práva, který se projednával před pohanským (= římským) soudem. Biótika kritéria (v. 4) znamenají tedy konkrétně právní jednání v majetkových záležitostech.“ H.-J. Ritz, *biótikos*, in: EWNT I, s. 525n. Kromě toho prozrazuje text, že v korintské obci museli být opravdu lidé zámožní, když mohli vést soudní pře, a to o majetek, na veřejnosti (před nevěřícími soudci). Navíc se zdá, že to nebylo zcela ojedinělé, když už Pavel o tom píše jako o obecné situaci.

1000 denárů. Služba v armádě zajišťovala vojákům i důstojníkům dlouhodobě existenci. Vedle žoldu dostávali vojáci při zvláštních příležitostech (např. nástupu nového císaře) mimořádné peněžité dary (tzv. *donativum*). Také o vysloužilce (veterány) bylo postaráno. Augustus zřídil v roce 6 n. l. státní vojenskou pokladnu (*aerarium militare*), z níž byli veteráni při odchodu z armády podporováni. Místo nebo vedle přídelu půdy dostávali určitou peněžní částku, jíž mohli volně disponovat.³¹⁵

Základní jednotkou armády byla legie, jež měla v době císařství na 6000 pěšáků a kolem 120 jezdců. Dětila se na 10 kohort, z nichž každá měla 6 centurií. V čele legie stál legát, jmenovaný císařem z řad senátorů (s výjimkou Egypta). Centurioni byli vybíráni z řad zkušených vojáků. Legie byly vybaveny také válečnými stroji. Na sklonku Augustovy vlády a za Tiberia bylo legií 25, z toho v Sýrii byly umístěny čtyři. Legie se však přesouvaly podle potřeby, avšak „vývoj směřoval k tomu, aby určitá legie měla pod dohledem po co nejdelší dobu přesně vymezenou oblast“³¹⁶. Příslušníci legií na Východě se rekrutovali z velké části z místních zdrojů. Vedle legií tvořily součást armády i tzv. pomocné jednotky (*auxilia*), které byly tvořeny vojáky z řad provinciálního obyvatelstva. Za Augusta byl počet příslušníků těchto jednotek asi 130 000 mužů.

„Z hlediska římského práva byli tito lidé, sloužící pod velením římských důstojníků a v některých případech i vlastních velitelů, svobodní neobčané – cizinci (*peregrini*). Ve srovnání s legionáři bylo postavení mužstva pomocných jednotek méně čestné, což se projevovalo i tím, že dostávali nižší žold. V době od Domiciána do Septimia Severa činil roční plat v jízdní kohortě 200 denárů ročně, v pěší 100 a u jezdců zařazených do smíšené pomocné jednotky s pěšáky i jezdci 150 denárů. [...] Odměnou příslušníkům pomocných jednotek bylo při propuštění po pětadvacetileté službě udělováno římské občanství. [...] Ti, kteří byli odměněni čestným propuštěním (*honesta missio*), si pořizovali opis příslušného císařského dekretu, ověřený i jmény hodnověrných svědků. Takový dokument, zvaný vojenský diplom (*diploma militare*), měl formu dvou bronzových tabulek spojených šňůrkou.“³¹⁷

Vedle pozemních jednotek bylo součástí armády i námořnictvo, jehož hlavním posláním bylo v době císařství zajišťovat bezpečnou plavbu na Středozemním moři a na velkých tocích. Mužstvo tvořili především peregrini z východních částí říše. Povinná služba trvala 20 let a žold byl ve výši 100 denárů.

315/ Údaje jsou převzaty především z: Burian, Římské impérium, s. 32–40.

316/ Tamtéž, s. 35.

317/ Tamtéž, s. 36.

Hospodářství antické společnosti

Základním hospodářským typem antické společnosti je předindustriální, agrární společnost s poměrně rozvinutou technologií (železný pluh) a dělbu práce (méně lidí je schopno zajistit obživu). Roste počet i velikosti městských komun. Zvýšení produktivity práce v důsledku lepší technologie umožňuje větší zalidněnost měst (poměr městského a venkovského obyvatelstva byl 5–10 % : 95–90 %).

Společnost má poměrně značnou dělbu práce, i když základním typem zaměstnání je zemědělská výroba (vlastnictví půdy je také největším majetkem), existuje však i řemeslná výroba až do fáze jisté manufakturní výroby (organizovaná v jakýchsi profesních sdruženích – „ceších“), obchod, vojsko, státní aparát. Zejména ve městech je diferenciací poměrně velká: existují velmi různé profese: úředníci, kněží, učenci, písaři, učitelé, obchodníci, sluhové, vojáci, řemeslníci, dělníci a žebráci ad. Vedle toho existuje málo početná elita, která má buď mnoho půdy, nebo výnosný úřad, nejčastěji obojí. Přestože většina společnosti žije na venkově, je do měst situována politická moc a bohatství, jsou kulturními, politickými, hospodářskými a náboženskými centry. Vedle dělby práce na jednotlivé profese existuje také regionální specializace na určité produkty: severní Afrika a Španělsko pěstují a dodávají sušené figy, olivový olej, solené maso; Galie, Dalmácie, Sýrie, Malá Asie – víno, Egypt, severní Afrika a Sicílie – obilí.

Sředomořský prostor byl již v antice poměrně silně urbanizován. Hustota, velikost (rozloha) i počet obyvatel měst vykazují značné rozdíly. Římané prosluli zakládáním měst i podporou jejich výstavby či přestavby. Stará města v Galii (dnešní jižní Francii) měla kolem 8300 km², v Itálii a v Asii byla městská osídlení svou rozlohou většinou výrazně menší. Průměrně mohl počet obyvatel dosahovat 10 000, existovala však města, jejichž počet obyvatel se pohyboval mezi několika sty až dvěma tisíci. Vedle toho existovala velkoměsta, jako byl Řím, Alexandrie, Antiochie, Efez apod., kde žily statisíce obyvatel (mezi 100 000 a 400 000 lidí). Sám Řím měl v době císařské údajně kolem jednoho milionu obyvatel.³¹⁸ K městu patřila agora, nejružnější chrámy, magistrátní budovy, divadlo, gymnasion, vodovod; nově zakládaná města měla jasný urbanistický plán.

318/ Viz stať K. L. Noethlichse Städte des Mittelmeergebietes, in: Neues Testament und Antike Kultur II, s. 118. Jeruzalém měl v této době údajně 40 000–60 000 obyvatel.

Počet obyvatel³¹⁹ se odhaduje v římské říši na poč. 3. století n. l. kolem 70 mil. (z toho Židů je asi 10 %). S přibližně takovým počtem obyvatel lze počítat i pro dobu dřívější. Na přelomu letopočtu počet obyvatel ve společnostech agrárního typu stoupl oproti minulým typům společnosti, nicméně dětská úmrtnost byla stále velká, k tomu přistupují ještě katastrofy (hladomory, zemětřesení, záplavy a epidemie) a také rostoucí chudoba (zejména na Východě), které úmrtnost značně zvyšovaly. V římské říši (v její západní řecko-římské části) nebyla (na rozdíl od východních částí, zejm. Palestiny nebo severních kmenů) tendence mít mnoho dětí, průměrná rodina měla 2–3 děti.

Základní charakteristiky antického hospodářství:

- Převládá zemědělská výroba.
- Řemeslná výroba není orientována na trh, nejsou dostatečné dopravní možnosti: nákladná doprava dovoluje dopravu jen vína, obilí (loďmi), oleje.
- Neexistuje trh v moderním slova smyslu – výroba se neřídí zákonem nabídky a poptávky, neboť není k dispozici dostatečná kupní síla zejména u zemědělského obyvatelstva; neexistují makroekonomické struktury (trh zboží, pracovních sil, regulační mechanismy, jako zdanění množství peněz státem).
- Manufakturní výroba nemá charakter masové produkce (rodinné podniky) a týká se jen některých produktů, jako je výroba hrncířských výrobků, cihel, textilií, zbraní.
- Města jsou většinou orientována na spotřebu, ne na produkci.
- Finančnictví není rozvinuto.
- Většina obyvatelstva pracuje v zemědělství a žije na hranici existenčního minima, často je vykořisťována vládnoucí vrstvou; vlastní silou si zajišťuje produkci potravin, výrobu oděvu, nástrojů.
- Půda jako základní faktor antického hospodářství (nikoliv kapitál) náleží relativně malému počtu příslušníků vládnoucí vrstvy. Půda je obdělávána stále více kolony (nájemci) za pacht nebo otroky majitele latifundií.

319/ Podle Lenského in: Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 23. Údaj lze považovat za směrodatný i pro 1. století n. l. W. Grundmann, *Umwelt*, uvádí pro 1. století n. l. 5 mil. Židů; Vouga, *Dějiny raného křesťanství*, 4–5 mil. Židů (počet křesťanů v 1. století odhaduje na max. 50 000; Rodney Stark jen cca 10 000 na konci 1. století). Počet obyvatel i počet Židů je uváděn velmi různě: pohybuje se od 40 do 70 mil. pro římskou říši a od 4 do 7 mil. Židů, z toho v Palestině něco mezi 0,75 až 2 mil.

Vztah k práci

Slovo pro práci v našem dnešním slova smyslu v té době neexistovalo. To však neznamená, že tehdejší lidé nepracovali, nýbrž že celá řecko-římská společnost byla postavena na jiných základech než na vztahu k práci. To vyplývalo ze zcela jinak postavené hierarchie společnosti, v níž člověkem v pravém slova smyslu byl pouze svobodný občan, který se mohl zabývat veřejnými záležitostmi – filosofováním, řečnictvím, politikou, správou určitého úřadu, majetku, kontaktem s druhými, „dobročinností“, resp. veřejně prospěšnými aktivitami, tedy intelektuální činností a kratochvílemi.

Obecně je ceněna pouze práce, která neslouží k obživě: tělesná práce (řemeslo a práce za mzdu) je hodnocena negativně, s pohrdáním; pozitivněji je hodnocena pouze zemědělská práce, ale spíše ve smyslu svobodných vlastníků půdy (Cicero) – srov. Sír 38,24–34³²⁰. Ze Sírachovcova chvalozpěvu na intelektuální práci (znalost Zákona, práva, moudrosti) nicméně vyplývá, že v židovském prostředí byl vztah k manuální práci přece jen výrazně pozitivnější než jinak v řecko-římské antice.³²¹ Jen svobodný občan prostý starostí o obživu se může věnovat skutečné moudrosti, filosofii apod. To byl samozřejmě náhled vládnoucí vrstvy společnosti; ona část společnosti, která se věnovala řemeslu či obchodu a měla přitom dostatečný majetek, se na svou důstojnost dívala jinak, jak dosvědčují nejvíc náhrobní kameny, nikoliv ovšem literatura. Příslušníci této vrstvy, z hlediska majetku relativně movití, byli na svou činnost a výsledky své práce dostatečně hrdí. Přesto společenským ideálem byl člověk, který se mohl věnovat „nicnedělání“, kratochvílím, kultuře (vědě a umění), filosofii, což znamená, že byl pánem svého času a svých činností.

320/ Sír 38,24n.: „Moudrost písaře roste ve volné chvíli klidu, a kdo je ušetřen starostí, může se věnovat moudrosti. Jak se může věnovat moudrosti ten, kdo drží pluh, a kdo se pyšní bodcem na dobytek.“ Pak následuje charakteristika různých řemesel a Sírachovec končí svou úvahu o přednostech stavu znalců Zákona, písmáků (písařů): „Ti všichni se spolehli na své ruce, a každý si ve svém řemesle moudře počíná. Bez nich není možné vybudovat město, nejsou tam jako cizinci, nemusejí být stále na cestách. Avšak do rady lidu nejsou voleni, ve shromáždění nezaujímají přední místo, nezasedají v soudcovském křesle, v Zákoně a právu se nevyznají. Nevykazují ani vzdělání, ani znalosti práva a v podobenstvích nejsou zběhlí, ale přesto jsou oporou stvoření v tomto věku, i když se jejich modlitba týká jen díla dne“ (38,31–34).

321/ Zda patřilo řemeslo k tradiční profesní výzbroji učitelů Zákona i v době Ježíšově a prvotní církve, jak se většinou má za to, nelze jednoznačně doložit. Doklady této kombinace jsou pozdější. Nelze tedy s jistotou říci, zda Ježíšův a Pavlův řemeslnický původ byl pro jejich funkci učitele/apoštola, misionáře zvyklostí či výjimkou. Minimálně pro Ježíšovu veřejnou činnost platí ideál nevázanosti na nějaké stabilní zaměstnání. Lukášovo evangelium zřejmě přibližuje svým líčením Ježíšův nárok na učedníky vše opustit (včetně ženy) kynickému ideálu.

Na rozdíl od zámožných svobodných občanů a aristokracie však většina antické společnosti přežívala ze dne na den a byla odkázána na svou práci, vesměs těžkou, která ponechávala člověku jen málo možností k odpočinku. Volno bylo jen o veřejných svátcích. I v tomto směru představovala židovská sobota z hlediska sociálního nezvyklé ustanovení.

Problémy, které vyvstaly v korintské obci při slavení večeře Páně (1 K 11,17–34), souvisely, pokud jde o začátek, také s rozdílným pracovním vytížením jednotlivých příslušníků obce. Ti, kdo nebyli odkázáni na práci vlastních rukou, se mohli scházet dříve, zatímco ti, kdo pracovali jako námezdní dělníci, řemeslníci, otroci, měli situaci mnohem obtížnější, neboť ti si nemohli určovat svůj volný čas, přicházeli pak pozdě a byli v rámci večeře hosty druhé kategorie. Proto Pavel kritizuje skutečnost, že na sebe se začátkem hostiny Páně navzájem nečekají. Korintská obec nám nabízí velmi plastický obraz problémů, které vznikaly, jestliže členové obce měli různý sociální status.³²²

Peníze a jejich kupní síla

V římské říši existovala sice jistá jednotnost měny, která umožňovala pohyb peněz mezi jednotlivými regiony. Nicméně něco jako centrální emise peněz neexistovalo, nýbrž jednotlivé státy, provincie a oblasti si razily peníze samy. Primární funkcí peněz ve starověku nebyla jejich směnitelnost za zboží každodenní potřeby (proto jsou v nálezech mincí zřídka mince malé hodnoty), nýbrž byly používány jako platidlo, jako prostředek majetkového zajištění a ocenění majetku. Peníze bylo možno směniti a půjčiti si v bankách a u směnárníků (srov. Mt 25,27 a L 19,23). Peníze jako směnný prostředek byly používány jen ve městech. Peníze hrály větší roli v nákupu a prodeji nemovitostí (jejich cena tak mohla být vyjádřena sumou peněz) a při určování výše tributu, daní, pachtovného, pokut a také minimálního jmění pro příslušnost ke společenské třídě (*ordines*). Peníze bylo možné si půjčiti, a to s úrokem. Úroková sazba fungovala při půjčování peněz dokonce i mezi blízkými příbuznými a byla poměrně vysoká.

Římská platidla:

- aureus (zlaták)

322/ Podrobně se touto problematikou zabývá G. Theissen, *Studien zum Urchristentum*, zejm. ve studii *Soziale Integration und sakramentales Handeln*, s. 290–317.

- denár (stříbrňák), drachma
- sesterce (bronzová mince)
- dupondius (též bronzová mince)
- as (měďák)

1 denár = 1 drachma; 1 denár = 16 asů; 1 denár = 4 sesterce; 1 aureus = 25 denárů; 1 sesterce = 2 dupondie; 1 dupondius = 2 asy; 1 talent = 6000 denárů.

V Mk 12,42 (L 21,3) se hovoří o malé minci zv. *lepton* (*kodrantes*, tj. *kvadrans* – čtyřák, někdy převáděno jako haléř), tj. čtvrtině asu. Tyto dvě drobné mince představovaly pro onu chudou vdovu možnost živobytí.

Běžná zásoba peněz bohatých občanů byla podle nálezů v Pompejích 1000–3000 sestercií, jen ojediněle více. Tříčlenná rodina s otrokem potřebovala denně asi 25 asů, tj. za rok asi 570 denárů. Majetek nejbohatších mužů v římské říši dosahoval obrovských částek až 400 milionů sestercií: např. filosof Seneca měl majetek o hodnotě 300 milionů sestercií (tj. 12 500 talentů), propuštěnec C. Caecilius Isidorus zanechal po své smrti v roce 8 př. n. l. 3600 párů volů, 257 000 kusů dobytka, 4116 otroků a 60 milionů sestercií v mincích.³²³ Naproti tomu většina lidí žila na hranici nebo pod hranicí životního minima.

Ceny některých vybraných produktů a služeb – podle nálezů v Pompejích³²⁴

chléb	1 as
1 l vína asi	1 as
maso v hostinci	2 asy
1/2 kg zázvoru	6 denárů
1/2 kg pepře	4–15 denárů
1/2 kg skořice	10 denárů
1/2 kg kadidla	3–6 denárů, z toho dovoz 2 denáry
jednoduché nádobí	1–2 asy
tunika	15 sestercií
svrchní šat	12–20 denárů
mezek	520 sestercií (tj. 130 denárů)
seno pro mezka	2 asy

323/ Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 50. Také ostatní údaje o penězích a majetkových poměrech v antice jsou převzaty z této publikace.

324/ Tabulka převzata z: Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 48.

prostitutka na noc	8 asů
otroci	od 600 do 25 000 denárů
1 jitro půdy	250 denárů
6 kg pšenice	téměř 2 denáry
její transport na vzdálenost	50 mil 16 denárů
na vzdálenost	1250 námořních mil 16 denárů
pohřeb boháče	až 25 000 denárů
zaplacení sochy	až 25 000 denárů
uspořádání her	až 50 000 denárů
loď o výtaku	400 t 50 000 až 80 000 denárů
financování veřejné budovy	až 500 000 denárů

Zemědělství

Vlastnictví půdy patřilo k nejlepšímu ekonomickému zajištění. V době kolem přelomu letopočtu docházelo k výrazné koncentraci majetku (půdy) v rukou několika málo příslušníků elity. Pokud jde o pozemkové vlastnictví, byly rozdíly i mezi příslušníky elity – provinční šlechta vlastnila půdu v rámci své země, senátoři střední třídy a jezdci (*equestres*) s městským zázemím vlastnili kromě lokálních statků ještě velkostatek na nějakém vzdáleném místě. Nejbohatší příslušníci římské horní vrstvy vlastnili celá rozsáhlá území v Itálii i v provinciích. Podle Plinia Staršího vlastnilo např. v severní Africe polovinu půdy jen šest velkostatkářů. Protože svůj majetek nemohli sami spravovat, museli ho propachtovávat a zaměstnávat správce (tzv. *oikonomos*). Většinou žili ve městě daleko od svých pozemků (srov. L 16,1–9; Mt 16,14–29par). K největším majitelům půdy patřili nepochybně římscí císařové a jejich rodiny.

Propachtovávaní půdy svobodným rolníkům od poloviny 1. století n. l. výrazně stoupalo. Na propachtovaném pozemku hospodařil většinou pachtýř (*colonus, kolón*) sám se svou rodinou, event. svými otroky. Formy pachtu byly různé – buď byla dohodnuta pevná suma (bez ohledu na úrodu), nebo pacht představoval část úrody, zhruba jednu třetinu. Pachtýři zůstávali velmi často s placením nebo odváděním dávek pozadu, což vedlo nezhledka k násilnému vymáhání. Zejména v neúrodných rocích a při dalším daňovém zatížení nebyli často ve stavu pacht odvést.³²⁵

^{325/} Tyto nespravedlivé a těžké ekonomické poměry Ježíš činil často tématem svých podobenství a naučení. Měl tedy pro hospodářskou a politickou realitu své doby velký smysl. Podrobněji k hospo-

Povinné dávky, služby a daně

Převážná část státních výdajů, což mj. znamenalo placení a živění vojska a dodávky obilí pro římský proletariát (*plebs*), byla uhrazována ze zdanění zemědělsky využitelné půdy všech provincií (s výjimkou Itálie). V době císaře Augusta bylo v armádě asi 300 000 legionářů a vojáků pomocných oddílů. K jejich roční obživě bylo zapotřebí obilí asi ze 150 až 200 000 ha půdy, což bylo např. minimálně 3–4× více, než měla celá Galilea (v Galileji bylo k dispozici asi 50 000 ha zemědělské půdy) pro zemědělské využití. Také obživa římského obyvatelstva představovala politický a ekonomický problém. Řím měl kolem 1 milionu obyvatel, což představovalo spotřebu cca 200 000 t obilí, tj. výnos asi ze 400 000 ha. Dohromady tedy zajištění vojska a římského obyvatelstva znamenalo výnos ze zhruba 600 000 ha. Podle Josepha Flavia byla severní Afrika schopná pokrýt spotřebu obilí pro Řím asi na osm měsíců, Egypt na zbylé čtyři měsíce. To ovšem představovalo nesmírné zatížení obyvatelstva těchto krajín. Dodávky pro vojsko byly bezohledně a násilně vymáhány. Vedle toho bylo obyvatelstvo zatěžováno i dalšími povinnostmi a nucenými pracemi, jako byla stavba veřejných cest, odvodnění, vodovodů, přeprava pro vojenské účely (srov. Mt 5,41: „když tě někdo nutí jít 1 míli...“); byla vyžadována nejen lidská, ale i zvířecí práce, placení oprav, udržování cest atd.

Daně

Přímé a nepřímé daně vedly k zubožování venkovského obyvatelstva, zejména drobných zemědělců, k jejich zadlužování a upadání do otroctví.³²⁶

Většina obyvatelstva žila na hranici přežití a stálé starosti o ně – na tomto pozadí je třeba chápat např. Mt 6,25nn., L 12,22nn. Ani městské obyvatelstvo ve své většině nežilo příliš lépe, přesto lze předpokládat, že nežilo na hranici hladu, neboť magistrát se většinou – z obavy před sociálními nepokoji – staral o jejich minimální zabezpečení, alespoň pokud jde o západní část říše. Na východě je třeba počítat s rostoucí chudobou i ve městech.

Dva příklady z antické literatury, které dokládají, jak těžký byl život drobných zemědělců v antice, a to v celé římské říši.

dárským a sociálním poměrům v římské říši v západní i východní části viz Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*.

326/ Srov. Filo, Plutarchos, in: Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 55.

Filón Alexandrijský (Spec. leg. 3,159nn.) popisuje dobové postupy:³²⁷

„Tak nedávno jeden muž, který byl ustanoven za výběrčího daní, když lidé, kteří kvůli chudobě zůstávali pozadu s placením, ze strachu před nesnesitelnými tresty zmizeli z domova, jejich ženy, děti, rodiče, ale i ostatní příbuzné násilně odvedl, zbil, ztýral a podrobil hanebným násilnostem všeho druhu, aby buď prozradili, kde se utečenec skrývá, nebo zaplatili jeho dluhy, což ani jedno nemohli – to první proto ne, že nevěděli, kam se utekl, to druhé, poněvadž byli neméně chudí než onen utečenec. Onen výběrčí daní je nepustil, dokud jejich těla pomocí mučidel nezmučil a neslýchanými způsoby je nezbabel života: upevnil na provaz koš naplněný pískem, zavěsil jim toto těžké břemeno na šíji a postavil je pod širé nebe na tržiště, aby je dohnal k zoufalství neúnosnou tíží trestů, jimž byli vystaveni, větrem a slunečním žárem, hanbou před okolodoucými a naloženými břemeny a aby ostatní, kteří museli toto potrestání sledovat, předem prožívali bolesti. Mnozí z těchto, kteří viděli víc srdcem (duší) než očima a v osobě druhého se sami cítili trýznění, ukončili jejich život předčasně mečem, jedem nebo oprátkou, neboť smrt bez muk považovali za štěstí v tomto jejich neštěstí.“

Z doby o něco pozdější (konec 3. stol.) zpravuje Laktanc (De mort. pers. 23):³²⁸

„Neštěstí a nárek vypukl pak všude kvůli dani z hlavy a z majetku, která byla nařízena pro všechny provincie a města. Množství berních úředníků bylo všude bez konce a uvádělo všechno k pozdvižení. Byly to obrazy hrůzy jako při vpádu nepřitele a odvádění zajatců. Pole byla do mrtě přeměřena, vinné keře a stromy spočítány. Každé domácí zvíře bylo zaznamenáno, u lidí počet hlav zanesen. Ve městech se tísnilo městské i venkovské obyvatelstvo dohromady. Všechna náměstí byla přeplněna davy chátřů. Každý se dostavil na místo s dětmi a otroky. Rozléhaly se rány a mučení. Synové byli mučeni proti otcům, nejvěrnější sluhové proti pánům, ženy proti svým mužům. A když i to bylo neúspěšné, tak byl mučen sám vlastník, a když bolest zvítězila, přiznal jako vlastnictví to, co vůbec neměl. Nebyl brán ohled ani na stáří,

327/ De specialibus legibus III, s. 159nn. Viz Stegemann – Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte, s. 55. Filón ovšem kritizuje především onu nespravedlnost násilného vybírání daní, jež se týkala trestů na nevinných obětech. Jde mu o to, že za vinu konkrétní osoby nesmí být trestáni jiní jen proto, že jsou jeho příbuzní nebo přátelé. Jeho kritika nemá sociální podtext (3,162–168), jde mu o morální zásady, nicméně ukazuje dobře realitu tehdejší doby.

328/ Převzato a do češtiny přeloženo z knihy Stegemann – Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte, s. 55.

ani na křehkost. Nemocní a neduživí byli přivlečeni a jejich věk odhadnut. Dětem byly roky přidávány, starcům ubírány. Všude vládl nárek a smutek. [...] A přesto se oněm úředníkům nevěřilo, nýbrž byli posíláni znovu jedni po druhých, zda by nenašli ještě něco; a vždycky byly údaje zdvojnásobeny. Když totiž ti pozdější nic nenašli, tak si podle libosti přidali, aby tam nebyli zbytečně. Mezitím ovšem domácích zvířat ubylo, lidé zemřeli. To nicméně nezabránilo tomu, aby se nemusely odvádět dávky i za zemřelé. Zkrátka a dobře nedalo se už ani žít, ani umřít. Jenom žebráci přežívali. Od nich se nedalo nic vymáhat. Bída a neštěstí je chránily proti všem způsobům postihu. Leč hleďme, ten útlocitný muž [míněn je císař Galerius, který nařídil tento říšský census: 293–310] se nad nimi slitoval, aby učinil jejich bídě a nouzi konec. Dal je shromáždit, nahnat na lodě a utopit v moři. Jak milosrdné od muže, který chtěl za své vlády odpomoci každé bídě. Zatímco chtěl zabránit daňovému úniku pod záminkou nemajetnosti, připravil množství skutečně chudých lidí proti zákonům vši lidskosti o život.“

Palestina

Rodina

Rodina tvoří nejen základní společenskou jednotku, ale i náboženskou instituci, neboť je místem primární socializace z hlediska národního, společenského i náboženského. Společenská struktura i rodina v Izraeli byly patriarchální: otec byl pánem domu, muž měl dominantní roli ve společnosti, žena nemohla hrát v době přelomu letopočtu (až na určité výjimky vládnoucí vrstvy) samostatnou společenskou roli.

Židovská rodina³²⁹ je v tomto období velkorodinou, tzn. otec je zároveň hlavou rodu. V pozdním židovstvu i nadále existuje možnost polygamního manželství – rodinu tedy mohou tvořit otec, žena (ženy), synové a dcery všech manželů, služky a sluhové, otroci a otrokyně.³³⁰ Otec má právo trestat,

329/ Více k tomuto tématu W. Grundmann, *Das palästinensische Judentum*, in: *Umwelt des Urchristentums I*, s. 172–180, odkud jsou převzaty i uváděné citace z Talmudu. Z vykopávek v Kafarnau víme, že jednotlivé (v zásadě dvougenerační) rodiny na základě příbuznosti vytvářely větší celky (velkorodiny): stavební okrsek takové velkorodiny byl v sobě uzavřen, oddělen od okolí, s nímž byl spojen jedním společným vchodem.

330/ V době Ježíšově byla manželství v zásadě monogamní. Josephus Flavius (Žid. staroř. XVII,1,2; § 14) sice zmiňuje možnost polygamního svazku, ale jako jediný příklad uvádí rodinu Herodovu. Názory na to, zda šlo o realitu a event. v jakém prostředí, se v bádání různí. B. J. Malina, *Die Welt des Neuen Testaments*, s. 119nn., podotýká, že rodina sestávala nejen ze základní rodiny a možného

zastává i funkci kultovní (kněžskou) tím, že přináší oběť a pronáší modlitby, zejména u stolu. Zároveň je i učitelem. Postavení otce je tedy obdařeno velkou autoritou. Otec je zodpovědný správce rodinného majetku, který dědí synové, nikoliv dcery; ty mohou dědit majetek pouze výjimečně, nejsou-li v rodině synové (Nu 27,8; 36,8).

Otec i matka mají být od dětí ctěni – hlavní důstojnost ženy tkví v jejím mateřství, zejména v rození synů. Bezdětnost je považována za ostudu, trest od Boha. Přesto zná starozákonní a posléze i novozákonní tradice bezdětnost, která se proměňuje v Boží požehnání, a to v případech Božích vyvolených (Sára, Rebeka, Ráchel, matka Samsonova, Chana, matka Samuelova, v Novém zákoně Alžběta, matka Jana Křtitele). Při čtení starozákonních příběhů nemůže čtenáři uniknout, jak velkou roli de facto hrály ženy i v přísné patriarchální společnosti, aniž to lze hodnotit jako nějaké zbytky matriarchátu. Známý příběh Ezaua a Jákoba a role jejich matky Rebeky v něm, jež je adresátkou Božího zaslíbení a také nepřímou aktérkou na jeho naplnění (Gn 25,19–34; 27,1–46), dokumentuje roli ženy dostatečně barvitě.³³¹ Role ženy zůstává sice dlouhodobě ve stínu muže, ale přesto z něj ve starozákonní literatuře vystupuje žena na mnoha místech velmi výrazně (a to svým způsobem jako prototyp) jako ta, která v součinnosti s Božím plánem posunuje vpřed dějiny spásy. K takovému zobrazení ženy by jistě nedocházelo, kdyby tomu nebyla odpovídala i v dobách „hlubokého patriarchálního řádu“ životní realita. Rodina je zejména kvůli potomkům vysoce hodnocena. Neboť skrze plození je Izrael udržován a roste. Každý, kdo se manželství a plození dětí vyhýbá, umenšuje tím obraz Boží. Manželství je zakládáno na Božím příkazu (Gn 1,27n.). Dívka bývá nejčastěji provdána ve 12 až 12,5 letech – do té doby spadá pod plnou moc svého otce (otec může o sňatku rozhodnout bez jejího

služebnictva, ale také dalších příbuzných včetně rodiny synů (ženatý Petr žije dohromady se svou tchyní a bratrem – Mk 1,29–31; Mt 10,35par předpokládá ženatého syna v rodině rodičů). Rodina v širokém pojetí vytvářela výrobní i konzumní jednotku, která byla navzájem propojena pevnými vazbami sociálních ohledů. Tím se židovská rodina dost podstatně lišila od rodiny římské. Ježíšova slova o rozdělení rodiny Mt 10,21 a 34–37par musela být v tomto dobovém kontextu velmi silná. Z vykopávek je zřejmé, že většina obyvatel (zejména v malých sídlech) žila v poměrně malých domech, kam se příliš mnoho lidí nevešlo, avšak jednotlivé domy určitého, nejspíš rodového společenství (velkorodiny) vytvářely dohromady propojený celek, jenž byl oddělen od dalších podobných komplexů domů. Jednoduchý dům obsahoval obytný prostor, dvůr, prostory pro dobytek (chlév) a zásobovací či skladovací prostor. Výstavnější domy měly ještě první patro, kde byly obytné prostory. V 1. století n. l. si zámožní občané mohli dovolit výstavné domy řeckořímského typu, jejichž součástí byla např. i koupelna. Jericho bylo v době Ježíšově proslulé svými luxusními vilami. S podobným luxusem lze počítat i v Jeruzalémě, v Cesareji nebo v Antipově paláci v Tiberiadě.

331/ Výklad k tomuto příběhu viz J. Hřebík, *Lest cestou k požehnání?*, především s. 77–82 a 120n.

souhlasu, pak už ne). Muži se ženili mezi 18. a 24. rokem svého věku. Sňatek je založen v ujednání otce a nastávajícího manžela, případně v dojednání manželské smlouvy, určitý čas (ne přesně stanovený – zhruba jeden rok) před vlastním svatebním obřadem. Získání ženy je podobné k získání otroka: žena se získává za peníze, smlouvu a soulož; pohanský otrok za peníze, smlouvu a po prokázání první služby.

Manželství bylo zaměřeno především na plození dětí. Děti jsou darem Božím a podle zákona náležejí otci. Jejich výchova začíná záhy, sotva se naučí mluvit – recitace Š'ma Izrael, základní vyznání víry a ustanovení; výchova synů pak má pokračování v synagoze. Po dosažení pohlavní dospělosti začíná plné uvedení do Tóry a dospělý muž nese zodpovědnost za sebe sama. To neplatí v žádném případě o dcerách. Sňatek byl často uzavírán, aniž by se snoubenci předem znali.

Rozvod byl v Izraeli podobně jako v pohanské společnosti možný a byl považován za přednost. V Dt 24,1 se uvádí: „Když si muž vezme ženu a ožení se s ní, ona však u něho nenalezne přízeň, neboť na ní shledal něco odporného, napíše jí rozlukový list, dá jí ho do rukou a vykáže ji ze svého domu.“³³² Co má být tím odporným, není specifikováno – to poskytovalo možnost různým výkladům. Sír 42,9 hovoří o této záležitosti jako o všeobecně známé, také bez bližšího určení: „Dcera bývá skrytou příčinou, že otec nespí, že mu starost o ni zahání spánek. Když je mladá, aby neodkvetla dřív, než se vdá, když je provdaná, aby se nezprotivila muži.“ Už v Chammurabiho zákoníku se v § 141 říká: „Když manželka nějakého občana, jež bydlí v domě toho občana, si zakládá na tom, aby se pohybovala mimo dům, (sama) soukromý majetek získává, (ale) domácnost má v nepořádku a manžela zanedbává, je třeba ji usvědčit. Když její manžel vyhlásí rozvod s ní, tak ji může zapudit.

332/ Toto je de facto jediný starozákonní text ustanovení vyjadřujícího se k rozvodu. Ve skutečnosti předmětem ustanovení Dt 24,1–4 není otázka rozvodu, nýbrž regulace možnosti vzít si znovu již jednou propuštěnou ženu, která byla mezitím vdána za jiného a i od něho propuštěna. „Když si muž vezme ženu a ožení se s ní, ona však u něho nenalezne přízeň, neboť na ní shledal něco odporného, napíše jí rozlukový list, dá jí ho do rukou a vykáže ji ze svého domu. Ona vyjde z jeho domu, odejde a vdá se za jiného muže. Ale ten druhý muž k ní také pojme nenávist, napíše jí rozlukový list, dá jí ho do rukou a vykáže ji ze svého domu. Anebo ten druhý muž, který si ji vzal za ženu, zemře. Tu její první manžel, který ji vykázal, si ji znovu za ženu vzít nemůže, když byla poskvrněna, neboť by to před Hospodinem byla ohavnost.“ Z textu plyne, že rozvod jako takový nebylo třeba nijak zdůvodňovat ani regulovat, jeho možnost se předpokládá; regulovat bylo zapotřebí platnost manželství ve specifickém případě; zbylé texty, jako Ex 22,19.29; Lv 22,13; Nu 30,10; Mal 2,16 apod., rozvod berou jako samozřejmou existující skutečnost. Reguluji se např. případy, kdy muž nesmí ženu propustit. Mal 2,16 pak vyjadřuje nevoli Hospodinovu nad rozvodem, resp. nad nevěrností, která k rozvodu vede (jde o paralelu nevěrnosti Izraele vůči Hospodinu).

Peníze na odchodnou ani za rozvod není povinen jí dát. Jestliže její manžel rozvod s ní nevyhlásí, tak se může manžel oženit s nějakou jinou ženou, ale ona (první) žena ať žije v domě svého manžela jako služka.³³³

Důvodem k rozvodu bylo tedy zřejmě především to, když žena zanedbávala své povinnosti, které jí jako manželce připadaly: domácnost, rodinné záležitosti, děti apod., a starala se o věci, které jí podle tehdejšího mínění ne náležely (veřejné, vlastní podnikání apod.). Rabbi Šamaj vztahoval ono „něco hanebného“ na cizoložství, rabbi Hillel na cokoliv, co se muži nelíbilo. Muž vystavoval ženě rozlukový list,³³⁴ jen on mohl formálně manželství zrušit, nikoliv žena. Žena se ovšem mohla (v pozdější době) pomocí soudu domoci toho, aby muž manželství zrušil, tedy rozvodu.³³⁵ Ježíšova „ustanovení“ v této věci stavěla ženu naroven s muži, neboť jsou formulována jako obrana práv ženy (Mt 5,31n.; 19,3–9; L 16,18). Marek (10,11n.) jako jediný z evangelistů formuluje – zřejmě pod vlivem antického pohanského prostředí – zákaz oboustranně. Podobnou reciprocitu zná v návaznosti na tuto křesťanskou tradici i Pavel (viz 1 K 7,10–16), jenž ovšem hovoří už do pohanského prostředí. Pavel dokonce formuluje zákaz rozluky napřed ze strany ženy, což je netypické. Křesťanská norma se v tomto ohledu od židovské i pohanské výrazně odlišovala. Jak takový rozvod vypadal, se dozvídáme z rozlukového protokolu z 1. století n. l. (z poloviny října roku 71 nebo 72), který byl nalezen u Mrtvého moře:

„Prvního marchešvanu roku 6 v Masadě: Já Josef, syn Naqsanův z..., bydlící v Masadě, propouštím a zapuzuji dnes ze svobodného rozhodnutí tebe, svou ženu Mirjam, dceru Jehonatanovu, z..., bydlící v Masadě, která byla dříve mou ženou, takže máš moc rozhodovat sama o sobě, abys odešla a stala se ženou jakéhokoliv židovského muže, kterého chceš. A potom dostaneš ode mne listinu o zapuzení a rozlukový list. Potom vydám celý podíl a vše, co je zničené, a všechny škody a ztrátu ti zaplatím, jak je stanoveno v právním

333/ Zwickel, Frauenalltag, s. 59.

334/ Na rozdíl od pohanské společnosti byl rozvod i formálně, nejen fakticky vyjádřen. Z 5. století př. n. l. (z roku 435) se dochovala smlouva z Elefantiny, kde jsou zároveň stanovena pravidla rozvodu. Na této smlouvě z Elefantiny je zajímavé, že rozluka mohla nastat z rozhodnutí obou partnerů. V době intertestamentární v Palestině to možné nebylo. Znění smlouvy viz Zwickel, Frauenalltag, s. 54n., zde v kapitole Svatba.

335/ Goldingay, Israel's Life, s. 377 zdůrazňuje, že jde o argument ex silentio, tj. Starý zákon se o možnosti rozvodu ze strany ženy nevyjadřuje, z čehož nutně neplyne, že nebyl možný. Na Středním východě i v Elefantině tato možnost rozvodu z obou stran existovala. Údajně i v období Druhého chrámu. Talmud pak problematiku rozvodu reguloval mnohem detailněji. A. Cohen, Talmud pro každého, s. 212–16.

výnosu; výplata se však uskuteční ve 4 splátkách. A v čase, který mi určíš, ti vyměním listinu, tak jak je běžné“ (tj. v případě, že se stala nečitelnou).³³⁶

Rozvod tedy nebyl zcela lacinou záležitostí: manžel musel zaplatit to, co žena do manželství přinesla. Výše „odstupného“ byla stanovena ve speciálním výnosu. Poté, co byla ženě zaplacená celá suma, bylo písemně stvrzeno, že na svého bývalého muže už nemá žádný nárok.

Role ženy

Hodnocení ženy záleželo velmi výrazně na tom, zda přivedla na svět děti, zejména mužského pohlaví. Mít děti bylo životní nezbytností, neboť vytvářely důležitý pracovní potenciál a zajištění rodičů pro případ nemoci a stáří. Nemít děti bylo pro ženu pohanou (srov. příběh Chany v 1 S 1,27n nebo Alžběty v L 1,25). V domácnosti hrála žena-matka důležitou a společensky vysoce hodnocenou úlohu. Navenek zastupoval rodinu muž, v domě byla paní žena. Muž a žena byli na sebe životně odkázáni. Uvolňování této závislosti v důsledku rozvoje hospodářství vedlo i k možnosti větší samostatnosti žen, což v době novozákonní znamenalo – zejména pak v řecko-římském prostředí –, že mohly i samostatně podnikat.

Právní postavení ženy se v průběhu dějin měnilo: v Knize smlouvy (Ex 20,22–23,19) je jejímu právnímu statutu věnována jen velmi malá pozornost (týká se především otázky svedení neprovdané dívky), v Deuteronomickém zákoníku (Dt 12–26) je věnována pozornost rodině i vztahu muže a ženy (viz např. 22,13–23,1). Práva a povinnosti s orientací na rodinu jsou zde zakotveny. Smyslem některých nařízení (např. dovolení pro novomanžela zůstat rok doma se svou ženou i v případě válečného tažení 24,5) bylo i materiální zajištění ženy v případě krize (smrti manžela). Žena nemohla dědit, dědictví připadlo mužským potomkům nebo velkorodině. V době poexilní byla tato praxe poněkud uvolněna – dědictví připadlo v případě bezdětnosti ženě po dobu jejího života, po její smrti se dostalo do majetku velkorodiny. Žena byla muži podřízena, tak jako v antice obecně, přesto měla v rodině významné postavení – konkrétní podoba vztahů mezi mužem a ženou záležela nepochybně i na sociálním statutu rodiny a na osobních vztazích mezi nimi.

Židovská literární tvorba (kniha Ester a Judit) ukazuje, že existovaly ženy, které vzbuzovaly všeobecný respekt. Mudroslovná literatura (Př a ještě

^{336/} Zwickel, Frauenalltag, s. 60. Podobná pravidla existovala i v řecko-římské společnosti, jak dokládají dochované manželské smlouvy i rozvodové listiny.

i Sír) chválí manželky a jejich věrnost. Pozoruhodná je v tomto směru i Píseň písní, jejíž hlavní „hrdinkou“ je žena, resp. výpovědi jsou formulovány především z pohledu ženy.³³⁷ Není vyloučeno, že autorem této biblické knihy by mohla být v definitivní verzi žena. Současná exegeze této knihy podtrhuje neobvyklý důraz na duševně tělesnou lásku, v níž jsou oba partneři rovnoprávní, ba iniciativa je zde přenechána ženě. Takový respekt k vzájemnému milostnému vztahu není jinak ve Starém zákoně doložen. „Kde je ve starozákonní literatuře tematizována láska mezi mužem a ženou, tam se to děje především s ohledem na plození potomstva v kontextu dalekosáhle patriarchálně strukturované společnosti. Velepíseň zde tvoří výjimku. Zde je opěvována eroticko-sexuální láska mezi mužem a ženou, nezávisle na zcela legitimním nároku společnosti, jakožto moc, jež se podřizuje jí vlastním zákonům.“³³⁸

Změna postavení ženy ve společnosti je viditelná i na změně dispozic jeruzalémského Chrámu: v Druhém chrámu byla mnohem víc zdůrazněna podřízená role ženy, když ženám bylo vyhrazeno samostatné nádvoří, oddělené od nádvoří mužů 15 stupni, což v době Prvního chrámu nebylo. Také v synagogách jsou ženy a muži striktně odděleni; ženy se nepočítají mezi plnoprávné účastníky bohoslužby, z pozdější tradice víme, že ta může začít, jen když je přítomno 10 mužů (*minjan*). Žena byla mnohdy hodnocena negativně především jako sexuální bytost, jako svůdkyně. Vůči ženám existovalo také mnoho předsudků, bývalo jim připisováno i čarodějnictví – rabbi Hillel říká: „Mnoho žen, mnoho čarování.“

Ve výčtu „ženy, otroci, děti“ se ukazuje, jak byly ženy dobově ceněny: stály v jedné řadě s neplnoprávnými členy domácnosti; nicméně jsou uváděny na prvním místě, což ukazuje na důležitý rozdíl. Ačkoliv je žena muži formálně podřízena, má svá práva a důstojnost. Společně s mužem je zodpovědná za výchovu dětí, a to především ve vztahu k Hospodinu. Její důležitost pro život a rozvoj obce je potvrzena důrazem na rodinu a její posvátný charakter, což

337/ Srov. Sitarz, Höre, s. 242; též i Rendtorff, s. 322–325. Ke knize Ester viz zasvěcenou práci P. Chalupy, Ester.

338/ Schwiendhorst in Zenger, Einleitung, s. 276. Podobně charakterizuje poselství Písně písní i Krinetzki, Hoheslied, s. 5: „Jako poselství se dá heslovitě shrnout: 1. Láska mezi mužem a ženou je přemocná síla, jež je zakotvena ve stvoření a nelze ji nabyt lidským snažením (8,7–10). 2. Píseň písní se zasazuje o partnerství, rovnoprávnost a osobní povahu lásky (2,16–6,3) a váže ji na absolutní výlučnost (6,9, srov. 8,13 aj.). 3. Oslavována a otevřeně, avšak zároveň s úctou je popsána krása dívky i mladíka [...]. 4. Tím je zároveň kladně hodnoceno tělesné zalíbení (7,7.11, srov. 2,3; 3,2), a to jako něco, co má smysl samo v sobě: jako dovolené naplnění vztahu milujících se (2,3; 4,13.16; 8,11.12).“

antická společnost v takové míře neznala. Hodnocení charakteru ženy v dějinách židovství je stejně rozporuplné jako v celé západní tradici. Na jedné straně je hodnocena velmi pozitivně (především díky své mateřské roli a roli hospodyně), na druhé straně jsou jí připisovány leccaké nectnosti, jako lehkomyšlnost, lenost, žárlivost, zvědavost, nenasytost, hádavost, upovídanost atd. Mudroslovná literatura a zejména kniha Sírachovec obsahuje mnohé pasáže na dané téma.

Rabbi Juda ben Elai údajně řekl: „Tři dobrořečení je denně nutno vyslovit: Buď požehnán ten, který mě neučinil pohanem. Buď požehnán ten, který mě neučinil ženou. Buď požehnán ten, který mě neučinil nevědomým. Buď požehnán ten, který mě neučinil pohanem: všichni pohané jsou před ním nic; buď požehnán ten, který mě neučinil ženou: neboť žena není vázána příkázáními; buď požehnán ten, který mě neučinil nevědomým: neboť nevědomý se nebojí hříchu.“ Rabbi Eliezer prý řekl: „Kdo učí svou dceru Tóře, učí ji pošetilosti.“ A dále: „Raději ať shoří Tóra v plamenech, než aby byla předána ženám.“³³⁹ Pro ženu neplatí mnohá z nařízení Zákona. Nemusí se zúčastňovat poutí do Jeruzaléma o svátcích, nemusí se modlit Š'ma Izrael a nosit modlitební řemínky, nemůže se modlit před jídlem. Podle A. Cohena³⁴⁰ je žena těchto povinností zbavena, aby mohla plnit své základní poslání v domácnosti. Platí však pro ni všechny zákazy. Neplatí za svědka u soudu.³⁴¹ Její právo je hájeno nejdříve jejím otcem, později manželem. Jako vdova je bez ochrany a bez práv, odkázaná na mužského příbuzného (nejčastěji syna, má-li jej) nebo na zákoníky³⁴². Při návštěvě hostí nesmí stolovat s hosty; může naslouchat jen u dveří vedlejší místnosti, o čem je řeč při stole. Účastní se však sobotní a paschalní hostiny. Takové bylo její místo zejména v prostředí ovlivňovaném farizeji. V kruzích dodržujících přísně Zákon byly manželky a dospělé dcery uzavřeny v ženské části domu a vycházet z domu mohly jen zahalené. V saducejských kruzích a v kruzích dobře situovaných lidí bylo postavení žen svobodnější. Ani na venkově nebyly všechny předpisy striktně dodržovány, z důvodů sociálních a ekonomických. Tento vztah k ženě souvisel s příkazy týkajícími se kultovní čistoty a nečistoty; žena náleží do oblasti

339/ Grundmann, Das palästinensische Judentum, in: Umwelt, s. 174.

340/ Talmud pro každého, s. 204.

341/ Z tohoto důvodu lze mj. tradici o přítomnosti žen u hrobu v neděli ráno považovat za věrohodnou. Kdyby nespočívala na historických skutečnostech, těžko by si ji prvotní, tj. židokřesťanská, obec vymýšlela, neboť svědectví žen nebylo pro židovskou veřejnost relevantní.

342/ Srov. Ježíšovu kritiku zákoníků jako těch, kdo vyjídají vdovy (Mk 12,40), nebo vdovu z L 18,2–5.

sexuality už pro pravidelnou menstruaci, a proto do oblasti styku s nečistým. Po porodu platí za nečistou: u chlapce 40 dní, u děvčátka 80 dní. Její hlavní funkce byla být matkou a manželkou.

Tento obraz by byl příliš jednostranný, kdybychom viděli pouze ženinu podřízenost. V domě hrála důležitou roli (viz chvalozpěv na ženu v Př 31,10–31) a existují i doklady partnerského vztahu mezi mužem a ženou. Ve Skutcích a u Pavla zmiňovaní Priscilla/Priska a Akvila (židokřesťané z Říma) mohou být toho příkladem. Ježíšova praxe i praxe prvotní církve vnesly do dobového náhledu na ženu a její místo ve společnosti novou orientaci.

Svatba

Ve starém Izraeli byla svatba původně civilní záležitostí: žena se stávala manželkou, když byla uvedena do manželova domu a po prvním styku. Svatbě předcházelo „zasnoubení“, tedy jakési mezidobí, které trvalo od zaplacení ceny za nevěstu až po setkání nevěsty a ženicha. Cena za nevěstu byla chápána jakožto náhrada za ztrátu pracovní síly v penězích nebo naturáliích, ve službě (viz Jákob u Lábara); výše této sumy tvořila zhruba třetinu ročního výnosu z polností malé rodiny.

Svatební rituál byl náročný. Ženich i nevěsta byli slavnostně oděni a ozdobeni, ženich se odebíral za doprovodu hudby do domu nevěstiniých rodičů, kde se konala hostina, jež trvala několik dní (7 dnů: Gn 29,27; Sd 14,12; až 14 dnů: Tób 8,20; 10,8; srov. i Mt 25,1–12). Po prvním dni následovala svatební noc, při níž bylo zapotřebí zachovat látku se stopami krve dosvědčující, že žena byla panna (Dt 22,13–21).

Svatební smlouva se uzavírala v případě, že žena s sebou do manželství přinášela významnější majetek. Uzavírala se mezi ženichem a otcem nevěsty a obsahovala ustanovení o majetku, který žena s sebou přinesla do manželství, a dále mohla regulovat poměry po případné smrti manžela a v případě rozluky. Příkladem takové smlouvy je svatební smlouva z 5. stol. př. n. l. z Elephantiny. V této smlouvě je přesně vypočítáno, co žena jménem Miptahyah do manželství přináší a co jí náleží v případě smrti manžela jménem Eshor nebo v případě rozluky.

„Jestliže Eshor zítra nebo jiného dne zemře a nebude mít ani mužského, ani ženského potomka od své ženy Miptahyah, potom má ona, Miptahyah, právo na Eshorův dům, na jeho statky na vše, co on na celém světě má. Zemře-li Miptahyah zítra nebo jiného dne a nebude mít ani mužského, ani ženského potomka od svého muže Eshora, potom zdědí on, Eshor, všechny

její statky a majetek. Jestliže Miptahyah zítra nebo jiného dne vstane a řekne: Odlučuji se od svého muže Eshora, pak jí připadne rozvodová peněžní pokuta k tíži. Musí položit na váhu a odvážit pro Eshora stříbro, sedm šekelů a dva čtvrtšekely (65,02 g). A všechno, co si v rukou přinesla, si zase odnese až do poslední nitky. A může jít, kam chce, a to bez soudního jednání a bez procesu. Jestliže Eshor zítra nebo jiného dne ve shromáždění povstane a řekne: odlučuji se od své ženy Miptahyah, potom přijde o to, co za ni zaplatil. A všechno, co si v rukou přinesla, si zase odnese až do poslední nitky jedním rázem. A může jít, kam chce, a to bez soudního jednání a bez procesu. A ten, kdo povstane proti Miptahyah, aby ji vypudil z Eshorova domu a jeho statků a jeho majetku, je nucen jí zaplatit sumu 20 karšů (1666,60 g) a splnit vůči ní ustanovení této smlouvy. A já nebudu moci říci: Kromě Miptahyah mám ještě jednu ženu a děti kromě dětí, které mi Miptahyah porodila. Když řeknu: Mám jiné děti a další ženu kromě Miptahyah a jejích dětí, potom jsem vázán vyplatit Miptahyah sumu 20 karšů (1666,60 g) podle královské váhy. A není mi dovoleno odebrat Miptahyah své statky a majetek. A kdybych jí je přesto odebral, jsem vázán vyplatit Miptahyah sumu 20 karšů podle královské váhy.³⁴³

Za zmínku stojí rovnocenný nárok obou manželů na majetek v případě úmrtí a rozvodu, ba oboustranná možnost rozvodu, což však v pozdější době už nebylo možné. Zároveň se ukazuje, že monogamní manželství a manželská věrnost byly prosazovaným ideálem, ale ne vždy realitou, což platilo i pro pozdější dobu než tu, z níž pochází tato smlouva. Křesťanství přineslo minimálně v prvních dvou generacích jistou změnu paradigmatu v nahlížení na ženu (žena se stává víceméně rovnoprávným aktivním členem křesťanské obce), která kotvila v samotné Ježíšově praxi. Ježíšův vztah k ženám byl z pohledu tehdejší společnosti velmi nekonvenční: svět žen se stává námětem jeho podobenství, ženy ho provázejí při jeho veřejném působení, Ježíš se zastává žen na okraji společnosti (prostitutek) a zákaz rozluky formuluje s odvoláním na původní Boží záměr (řád stvoření) na ochranu ženy.

Porod, výchova, vztah k dětem

Porod probíhal nejspíše tak, že rodička seděla na klíně ženy (muže) a porodní bába nebo zkušená žena z příbuzenstva či okolí pomáhala dítěti na svět (Gn 30,3; 50,23; Gn 35,17; Ex 1,15–21; 1 S 4,20; Rt 4,13–17). Novorozeně bylo umyto, potřeno solí a zavinuto do pruhu látky. Vetření soli mělo dítě posílit.

^{343/} Zwickel, Frauenalltag, s. 54n.

Porod byl obtížný a pro matku i dítě plný rizik. V antice přežila první rok života zhruba polovina dětí, mnoho z nich zemřelo již při porodu.

Dítě bylo nejčastěji kojeno matkou, i když v antice i v Palestině existovaly kojné (ty byly hojně rozšířeny v řecko-římském světě). Zhruba ve věku tří let bylo dítě odstaveno a tato událost se mohutně slavila (Gn 21,8). Hned po narození dostalo dítě jméno – od matky nebo od otce, kteří se nepochybně na jménu pro dítě předem dohodli (viz L 1,59–63). Pouze Gn 35,18 zmiňuje v případě Josefova syna Benjamina, že mu otec změnil jméno z Benoni (syn mé bolesti) na Benjamin. Osmého dne byl chlapec otcem obřezán.

V prvních letech života zůstávaly děti v domě u matky, hrály si s dětmi z okolí apod. Matka zajišťovala jejich první výchovu. Jakmile synové povyroستli, takže mohli pracovat na poli nebo vypomáhat v dílně, ujal se jejich výchovy otec, který je zaučoval do práce, kterou sám konal. Dcery zůstávaly u matky a učily se od ní dovednostem, které potřebovaly jako budoucí manželky, matky a hospodyně umět. Dá se předpokládat, že součástí této výchovy bylo i zasvěcení dcer do náboženských úkonů a rodinných tradic.

Vzdělání a výchova zůstávaly po dlouhou dobu v rukou rodinného kruhu. Pouze u svatyní existovala možnost hlubšího vzdělání v náboženské a kultovní oblasti. Školy v našem pojetí se objevily až v 1. století př. n. l. Teprve po roce 63 n. l. existovala povinnost školní docházky pro děti od šesti, sedmi let. Další vzdělání poskytovali učitelé Zákona, posléze rabíni.

Každodenní činnost ženy v domácnosti³⁴⁴

Mletí mouky

Mletí mouky patřilo ke každodenním činnostem ženy, neboť chléb představoval hlavní jídlo. Každý dospělý snědl zhruba 0,6 kg chleba denně. Mouka se mlela na jednoduchých mlýncích, které se skládaly ze dvou kamenů – spodního podlouhlého a vrchního, jímž se zrna drtila. Teprve s nástupem helénismu se staly rozšířenými mlýnky otáčivé, což znamenalo značné usnadnění práce. Mletím či spíše drcením mouky trávily ženy několik hodin denně, pravděpodobně to byla jejich první práce ráno a poslední večer. Mouka se nakonec prosívala, aby byla odstraněna nerozdrcená zrna. Vedle mlýnků existovaly zřejmě i kamenné hmoždíře, v nichž se drtily krupky, cibule a další suroviny k vaření kaše.

344/ K životu ženy ve starověku viz Zwickel, Frauenalltag.

Pečení

Ke zpracování mouky a ostatních surovin bylo zapotřebí dřeva na oheň. Vzhledem k tomu, že Palestina byla a je zemí chudou na dřevo, bylo sbírání dřeva náročnou záležitostí, při ní pomáhaly i děti. K topení se používalo všecko, co hořelo (i sušené zvířecí výkaly), topivo se muselo nosit i zdaleka. Mouka byla smíchána s vodou na hustou kaši, resp. těsto (často s různými přísadami). Chléb se pekl ve formě placek (srov. tzv. arabský chléb dnes), a to trojím způsobem: 1. na plochém kameni byl rozdělán oheň, pak byl horký popel odsunut na stranu a na kámen bylo dáno těsto (až 4 cm silná vrstva), po určité době se placka obrátila a na vrchní stranu byl nasypán horký popel. Po upečení se odklepal popel, nakolik to bylo možné. 2. způsobem bylo pečení chleba na kovové desce, jež byla položena na tři kameny, a pod ní byl rozdělán oheň. Na této plotně se pak placka upekla. Tato metoda se používala v Chrámu a snad i u profesionálních pekařů (což byli výlučně muži) ve velkých městech. Oba dva způsoby používali už nomádi. 3. způsobem, nejobvyklejším v domácnostech ve městech, bylo pečení chleba v peci. Pec měla tvar obrácené misky bez dna a k jejímu vybudování se používaly i rozbité zásobnice. Uprostřed se rozdělal oheň, a když se stěny rozehřály, byly na ně kladeny těstové placky, které po propečení padaly doprostřed, odkud se daly snadno vyjmout.

První dva způsoby sloužily k pečení nekvašených chlebů, tento třetí se používal i k pečení chlebů kvašených. Na peci se dalo navíc ještě vařit. Do těsta se přidávaly různé přísady: koření, sůl, olej, mléko, datle či rozinky, aby měl chléb lepší chuť. Vedle chlebových placek se chléb pekl i ve formě kruhů, aby se dal zavěsit na tyč, a tak byl chráněn před myšmi a podobnou havětí. Pekl se i chléb ve formě srdcí. Při jídle se chléb máčel v oleji, jogurtu nebo kyselém mléce, aby byl zajištěn dostatečný přísun tuku do organismu.

Vaření

Teplé jídlo se vařilo jednou denně, ale i tak byl jeho základem chléb. Vedle toho se vařila zelenina, luštěniny vesměs ve formě kaše. I nalámaný chléb smíchaný s mlékem, smetanou a kozím tukem byl podáván ve formě kaše. Kromě toho se jedly melouny a vodní melouny. Oblíbeným kořením byly kmín, rozmarýn, kopr, routa, koriandr a hořčice.

Strava byla ve starověku v Palestině jednoduchá a nepříliš pestrá, a to prakticky až do 19. století n. l. Maso se jedlo velmi zřídka, chudší rodiny si ho mohly dovolit jen velmi výjimečně. Maso se vařilo, ne peklo (s výjimkou paschy). Zvíře bylo rozporcováno a jednotlivé části se uvařily ve vodě nebo

mléce. Zákaz vařit jehně v mléce jeho matky ukazuje, jakou úctu starověcí lidé chovali ke zvířatům, neboť mládě nemělo být vařeno v mléce, kterým bylo samo živeno. Tento příkaz pak vedl k vytvoření složitých košer předpisů a oddělení mléčných a masitých jídel včetně nádobí.

Zpracování mléka

V běžném domě žila s jeho obyvateli i zvířata (cca 10 ovcí či koz). Jeden z prostorů domu byl používán jako stáj a od obytných částí byl oddělen dvorem. V zimě dávala zvířata dostatek mléka, zatímco v létě bylo mléka nedostatek. Mléko patřilo k oblíbeným nápojům a nabízelo se i hostům. Mléko se muselo brzo zpracovat. Dojení a zpracování mléka bylo úkolem žen a dětí. Z mléka se připravoval jogurt a tvrdý tvaroh, který se schovával do zásoby na léto. Dále se mléko zpracovávalo na máslo a podmásli. Vyráběl se i sýr.

Nošení vody

Také obstarávání vody bylo úkolem ženy. Vlastní cisternu na vodu mělo jen málo domů, často musely ženy chodit pro vodu poměrně daleko (až několik kilometrů k nejbližší studni nebo prameni). Stejně jako dřevo i voda byla v Palestině vzácná. Dá se počítat s tím, že denně spotřebovala malá rodina i se zvířectvem kolem 50 l vody. Nošení vody bylo jedinou příležitostí pro ženy, aby opustily dům. Studně proto byly místem, kde se mohli ženy a muži seznámit, kde se daly získat informace a kde si mohly ženy popovídat (srov. setkání samařské ženy s Ježíšem J 4,4–30).

Výroba tkanin: předení, barvení a tkaní

Tato činnost byla velmi rozšířena u nomádských žen, které musely vedle oděvů vyrábět i stany. Ženy ve městech vyráběly především látku pro oděvy. Sprádala se především ovčí vlna, ale i jiné materiály (zvířecí srst, len, bavlna). Před tkaním se vlákna barvila. Barvení probíhalo ve zvláštní budově mimo město. Jako barviv se užívalo rostlinných a živočišných látek (např. šafrán, slupky z granátových jablek, hena, boryt barvířský, modré barvivo; indigo bylo známo až v době kolem přelomu letopočtu).

Ke tkaní se používaly jednoduché tkalcovské stavy – horizontální (jež používají dodnes ženy beduínů) u kočovníků a polokočovníků, doložené ze 4. a 3. století př. n. l., a zejména v městských domech pak stavy vertikální, jež jsou prostorově méně náročné. Úkolem ženy bylo samozřejmě pořízovat oděv pro rodinu. Ke zhotovování oděvů se používala ovčí vlna, velbloudí srst (kozí srst se používala k výrobě látky na stany), len; bavlna se začala používat

až relativně pozdě. Svědectví o důležitosti této činnosti podává i chvalozpěv na dobrou ženu z knihy Přísloví (viz dále): zpracování vlny a lnu, barvení šafránem, zhotovování oděvů a příkrývek, prodej plátna a zhotovování pásů bylo předmětem činnosti ženské části domácnosti.

Práce ženy byla omezena především na dům, přesto se ženy podílely také na zemědělských a pasteveckých pracích. V mladších dobách (helénismus) mohly dokonce samostatně podnikat (míra takové činnosti záležela ovšem i na společenském postavení a okolní společnosti: v diaspoře to bylo jistě častější a také ženy z elity měly větší volnost a vliv).

Je třeba se ovšem při posuzování role ženy ve společnosti chránit před černobílým viděním. Jako manželka a matka požívala žena v židovské společnosti značného uznání. Kniha Sírachovec je plna naučení, která se týkají vztahu muže a ženy, dětí a rodičů a rodičů a dětí. Z jejích slov vyplývá, že byl samozřejmě vnímán rozdíl mezi dobrou a špatnou manželkou. „Hospodin určil, aby si děti vážily otce, a zajistil matčino právo nad syny. Kdo ctí otce, dočká se odpuštění svých hříchů, a kdo si váží matky, jako by sbíral poklady“ (Sír 3,2nn.; podobně i 7,27n.). O dobré ženě mluví na několika místech, často v kontrastu se ženou špatnou (např. 7,26; 26,1–3; 13–18; 36,22–24). Z kritik špatné ženy mj. vyplývá i to, že byly i ženy, které měly ve společnosti samostatné postavení a zdaleka nebyly zavřeny jen ve své domácnosti (srov. např. Sír 9,4–9). Kniha Přísloví (31,10–31) pak přináší v podobném duchu jako uvedené texty z knihy Sírachovec jeden z nejkrásnějších chvalozpěvů na ženu, v němž jsou popsány i hlavní úkoly ženy v domácnosti, jak je o nich hovořeno výše, a dokonce je zmiňována její samostatná hospodářská činnost:

Ženu statečnou kdo nalezne?
Je daleko cennější než perly.
Srdce jejího muže na ni spoléhá
a nepostrádá kořist.
Prokazuje mu jen dobro a žádné zlo
po celý svůj život.
Stará se o vlnu a len,
pracuje s chutí vlastníma rukama.
Podobna obchodním lodím
zdaleka přiváží svůj chléb.
Ještě za noci vstává
dát potravu svému domu
a příkazy služkám.

Vyhlédne si pole a získá je,
 z ovoce svých rukou vysází vinici.
 Bedra si opáže silou
 a posílí své paže.
 Okusí, jak je dobré její podnikání.
 Její svítlna nehasne ani v noci.
 Vztahuje ruce po přeslenu,
 svými prsty se chápe vřetena.
 Dlaň má otevřenu pro utištěného
 a ruce vztahuje k ubožáku.
 Nebojí se o svůj dům, když sněží,
 celý její dům je oblečen do dvojího šatu.
 Zhotovuje si příkrývky.
 Z jemného plátna a šarlatu je její oděv.
 Uznáván je v branách její manžel,
 když zasedá se staršími země.
 Zhotovuje plátno na prodej
 a pásy dodává kupci.
 Síla a důstojnost je jejím šatem,
 s úsměvem hledí vstříc příštím dnům.
 Její ústa promlouvají moudře,
 na jazyku mívá vlídné naučení.
 Pozorně sleduje chod svého domu
 a chleba lenosti nejí.
 Její synové povstávají a blahořečí jí,
 též její manžel ji chválí:
 „Statečně si vedly mnohé dcery,
 ale ty je všechny předčíš.“
 Klamavá je líbeznost, pomíjívá krása;
 žena, která se bojí Hospodina, dojde chvály.
 Dejte jí z ovoce jejích rukou,
 ať ji chválí v branách její činy!“

Uvedený chvalozpěv je sice z doby o něco starší, přesto reprezentuje ideál židovské ženy – manželky, matky a hospodyně. Ve starověku se společnost a její ideály měnily jen pozvolna. I naučení z knihy Sírachovec mluví v podobném duchu. Je nepochybné, že i zde jde o ženu z lepší společnosti, nicméně na rozdíl od římského ideálu je ceněna její vlastní práce, práce vlastníma

rukama. A také množství dětí. Kniha Sírachovec ještě více zdůrazňuje vztah mezi mužem a ženou. Je zajímavé, že ačkoliv manželství je hodnoceno především z hlediska plození dětí, přesto texty Starého i Nového zákona hovoří především o vztahu mezi mužem a ženou. (Vrchol tu představuje Píseň písní.) Až na výjimky je celá problematika chápána samozřejmě z pozice muže, přesto jde o vztah dvou partnerů. Z uvedeného chvalozpěvu též vyplývá, že také charita, tedy poskytnutí materiální pomoci člověku v nouzi, patřila v biblickém pohledu k úkolům ženy.

Muž a žena mají vůči sobě povinnosti: muž se musí o ženu přiměřeně postarat (strava, ošacení, bydlení – srov. i Ex 21,10n), vykoupit ji za zjetí, obstarat jí nutné lékařské prostředky a důstojný pohřeb. Žena vede muži domácnost: vaří, peče, obstarává oděv, přede vlnu apod. Ona nebo dcery musejí mýt otci obličej, ruce a nohy. To nesměl žádný muž žádat od jiného muže, dokonce ani ne od židovského, ale jen od pohanského otroka. I když byla polygamie možná, jak dosvědčuje ještě Josephus Flavius (Žid. starož. XIV,12,1; § 300; XV,9,3; § 319; XVII,1,2; § 14), nebyla – zejména mezi chudými vrstvami obyvatelstva – v době Ježíšově příliš rozšířena. Ideálem se stávalo monogamní manželství, jak to vyplývá i z kumránských textů (např. z Damašského spisu). Tento ideál je už obsažen v manželské smlouvě z Elefantiny z 5. století př. n. l., i když nedokonale: „A já nebudu moci říci: Kromě Miptahyah mám ještě jednu ženu a děti kromě dětí, které mi Miptahyah porodila. Když řeknu: Mám jiné děti a další ženu kromě Miptahyah a jejích dětí, potom jsem vázán vyplatit Miptahyah sumu 20 karšů (1666,60 g) podle královské váhy. A není mi dovoleno odebrat Miptahyah své statky a majetek.“³⁴⁵

Ideál židovské a posléze křesťanské rodiny i normy, které pro manželské a rodinné soužití platily, se v některých ohledech od římských odlišovaly. Stejně zůstávalo patriarchální pojetí rodiny, rozdělení rolí, právní postavení ženy, děti a ostatních členů domácnosti. Orientace na děti a její náboženské zakotvení, důraz na manželskou věrnost, přísné zákony v oblasti sexuality (posvátnost rodiny) odlišovaly židovskou rodinu od řecko-římské. Křesťané židovské chápání rodiny a rodinných svazků převzali a ještě prohloubili. V první generaci křesťanů (částečně i druhé) nebylo manželství a rodina významným tématem, neboť křesťané žili v očekávání blízké parúzie, jež měla být radikálním proměněním všech pozemských skutečností, tedy i lidských vztahů. Ježíšův náhled na manželství lze z hlediska apelu na radikální následování charakterizovat jako do jisté míry afamiliární (tím však hodnotu rodiny

345/ Znění celé smlouvy viz s. 167n.

a manželství nepopíral). Z něho pak vycházeli jeho bezprostřední učedníci i ještě Pavel (viz 1 K 7,25–35).³⁴⁶ Teprve když křesťané dalších generací museli řešit své začlenění do společnosti a další pozemské perspektivy z důvodu nenastalé parúzie, museli otázkám manželství a rodiny věnovat větší pozornost. Vzájemné vztahy měly být v křesťanské rodině regulovány zakotvením ve víře v Ježíše Krista jakožto jediného Pána a zároveň prostředníka spásy (viz tzv. domácí/stavovské řády zejména v Listu Kolosanům, Efezanům, 1. listu Petrově). Toto pojetí se prosazovalo především v druhé a dalších generacích křesťanů. Svým odmítnutím rozvodu se křesťané odlišovali i od pojetí manželského svazku v židovství.

Hospodářství

Především zemědělství, pak řemeslo a obchod představovaly hlavní odvětví palestinského hospodářství.

Zemědělství

Rozloha Izraele v době Heroda Velikého byla cca 1 milion ha (10 000 km²), z toho byly asi dvě třetiny zemědělsky využitelné (tj. nejen orné) půdy, tedy zhruba 700 000 ha. Palestina byla tedy tehdy výrazně agrární zemí, kolem 90 % obyvatel žilo na venkově. Podíl zemědělství na hrubém domácím produktu byl asi 70 %. Zemědělská půda v celé římské říši představovala největší majetek a základnu pro finanční investice, navíc vlastnictví půdy bylo považováno za nejjistější a nejmorálnější zdroj obživy.³⁴⁷

Nejúrodnější částí byla Galilea, hlavně okolí Genezaretského jezera, kde také mnohem více přšelo než v Judsku. Přesto byla celá země intenzivně zemědělsky využívána. V Judsku byla budována terasovitá pole, aby se vláha lépe udržela, a byl používán pluh, který byl lehčí než evropský, aby zemi nevysušoval. Pěstovalo se obilí a olivy, víno a ovoce, zelenina, koření; důležitá byla produkce dřeva a balzámu. V Judsku se choval dobytek, a to ve velké míře pro potřeby Chrámu.

346/ Přesto lze u Pavla najít důležité pokyny pro manželství, jež jsou v mnohém „progresivnější“ než „liberální“ chápání manželského svazku v řecko-římské společnosti (srov. 1 Kor 7,2–6; 10–16; 1 Te 4,4n.).

347/ Josephus Flavius charakterizuje situaci případně: „Především neobýváme přímořskou zemi ani nás netěší obchodování a styk s cizinci, k němuž tyto dva činitelé vedou. Naše města leží daleko od moře, a poněvadž obýváme zemi s dobrou půdou, zabýváme se jejím obděláváním [...].“ O starobylosti Židů 1, XII,60 (s. 16).

Zemědělství bylo v Palestině ve velké vážnosti a vztahovaly se na ně i náboženské předpisy (Dt 24), které měly také svůj sociální aspekt. Tyto předpisy omezovaly maximální zisk a sloužily k zachování sociálního smíru a ochraňovaly slabých, závislých, ale i k ochraně užitkových zvířat. Za příklad takového předpisu lze uvést sabat, sabatový rok, kdy země neměla být obdělávána, ale i předpisy o sklizni s ohledem na sirotky, vdovy a cizince. Takováto ustanovení byla v rámci starověku spíše ojedinělá.

Aristeas o Palestině své doby píše:³⁴⁸

„Záliba v práci na obdělávání země je tu velká, jejich země je totiž hustě porostlá olivovníky, obilím a luštěninami, a k tomu bohatá na vinnou révu a med, ostatní plody a datle v to nepočítaje; je zde také mnoho dobytka všeho druhu a hojné pastviny. Protože správně rozpoznali, že venkov potřebuje více lidí, založili tu výstavbu města a vesnic ve správném poměru. Arabové sem dopravují velké množství koření, drahokamů a zlata. Neboť země je zde obdělávána a jako stvořená i pro obchod; město³⁴⁹ je bohaté na umělecké výrobky, a nechybí v něm nic ani z výrobků dovážených po moři. Má totiž také výhodné přístavy v Aškalóně, Joppe, Gáze a také králem založené Ptolemaidě³⁵⁰, jež zásobují toto město ležící uprostřed těchto vyjmenovaných míst, od nichž je nepřilíh vzdáleno. Země má všechno v hojnosti, protože je všude bohatá na vodu a dobře chráněná horami.“³⁵¹

Řemeslo

Rozvoj řemesla a na něm závislého obchodu je spojen s helénizací, která znamenala i větší urbanizaci země. Řemesla dosáhla jisté specializace a diferenciace. Byla soustředěna do měst, zejména Jeruzaléma. Byla často spojena se stavební činností. Herodes Veliký i jeho následovníci se vyznačovali velkou stavební aktivitou. Vybudováním sítě komunikací a rozvojem stavebnictví dopomohl Herodes k hospodářskému oživení. V Jeruzalémě nechal přestavět Chrám, vybudovat pevnost Antonia, královský palác, divadlo a amfiteátr; založil a vybudoval město Césareiu Přímořskou, obnovil Samarii jako Sebasté, Afek jako Antipatris. Stavěl mohutně i v Jerichu, takže se stalo dobovým luxusním střediskem, a obnovil hasmoneovské pevnosti (např. Masadu, Alexandreion, Hyrkanii, Machareus), vybudoval pevnost Herodeion. Tato

348/ Jde o mimobiblický spis (pseudepigraf) asi z poloviny 2. století př. n. l. Jeho popis Palestiny je apologeticky zaměřen a z našeho hlediska nadsazený, vystihuje však ve své podstatě situaci.

349/ Myšlen je Jeruzalém. Pozn. M. R.

350/ Původně Akko.

351/ Aristeas, české vydání in: Knihy tajemství a moudrosti I, citát ze s. 45.

rozsáhlá stavební činnost dala sice mnoha lidem práci a tím i obživu, ale na druhé straně stála obrovské sumy, které musel získat pomocí daní. V jeho činnosti pokračovali i jeho synové (např. Césareia Filipova, Sepforis, Tiberias).

Tak velká stavební činnost např. v Jeruzalémě znamenala také nahromadění pracovních sil a možnost konfliktů. Proto také Agrippa II. po dokončení prací na úpravě Chrámu nechal z chrámové pokladnice vzít prostředky na dláždění jeruzalémských ulic, aby obstaral práci pro nezaměstnané a předešel sociálním nepokojům.³⁵²

V souvislosti s Chrámem se rozvíjela různá řemesla, např. opracování kamene-kamenictví, kopácké práce, zednictví, kamnářství, zlatnictví a stříbrnictví, dále řemesla zajišťující provoz, jako pečení předkladných chlebů, příprava kadidla, řeznické, sýrařské řemeslo, nošení vody. Pro poutní provoz pak fungovalo pohostinství, ale i speciální řemesla, jako výroba jemných skleněných produktů. Tkalcovství zpracovávalo domácí produkty: vlnu a len. Pro běžnou potřebu dodávali své výrobky kováři, hrnčíři, ševci apod. Státní správa i správa majetku, soudnictví aj. si vyžadovaly písaře.³⁵³ I kněží a učitelé Zákona provozovali nejspíš řemeslo: krejčovské, obuvnické, šití stanů, stavařské ad. Existovala i tzv. nečistá řemesla: chovatel oslů, velbloudář, lodník, pastevec, obchodník, lékař, řezník, jirchář, výběrčí daní, celník, herec.

Střediskem řemesla a obchodu byl Jeruzalém, což bylo dáno jeho polohou, určením za hlavní město (sídelní město králů a posléze židovské správy země – velerady) a samozřejmě Chrámem, který byl de facto centrem země, a to jak v náboženském, tak v politickém ohledu. O poutních svátcích se tu údajně shromažďovalo dohromady s obyvateli města (cca 55 000) na 180 000 lidí (125 tisíc poutníků).³⁵⁴ Židé museli platit desátek na chrámový personál (to bylo používáno i k podpoře chudých) a měli v rámci svého pobytu v Jeruzalémě o svátcích zde utratit další desátek.

Obchod

Obchod byl omezen především na domácí scénu (zemědělské produkty: obilí, olej, víno), nicméně v helénistické době vzrůstal zejména obchod s Egyp-

352/ Josephus Flavius, Žid. starož. XX,9,7 (§ 219–222).

353/ Židé měli svou chrámovou policii, ale nesloužili (až na výjimky) v námezdním vojsku. Římané vědomě do Palestiny umísťovali své sbory z příslušníků národů, které Židy pohrdaly.

354/ Ve svém díle O starobylosti Židů se Josephus Flavius odvolává na řeckého filosofa a historika Hekataia z Abdér, který měl napsat: „Židé mají ve své zemi mnoho pevností a vesnic, ale jen jedno opevněné město o obvodu padesáti stadií a asi se sto dvaceti tisíci obyvateli. To město nazývají Jerosolyma“ (s. 34). Uváděné údaje jsou jistě nadsazené.

tem, ale i dalšími zeměmi; jeho význam částečně poklesl, když Pompeius odtrhl pobřežní (řecká) města od Izraele. Jeho rozvoj byl podnícen i rozšířením mincovního systému, které započalo již v době perské. To s sebou neslo integraci do celého východního středomořského prostoru; v době římské byla tato integrace rozšířena na celou oblast impéria.

Obchod v zemi byl decentralizován, tj. omezen především na místní trhy, které byly v každém větším městě. Většímu obchodu stály v cestě nejen náklady na dopravu, ale i celní výlohy a po smrti Heroda Velikého (po rozdělení země) i problémy měnové (drobné mince). V rámci ekonomiky země hrál obchod jen malou roli.

Zahraniční obchod (export, import) existoval jen v malé míře: dováželo se luxusní zboží a suroviny, které v zemi nebyly – železo, měď, olovo, stříbro a zlato. V zemi byl nedostatek surovin (jedna z mála, která se vyskytuje, je asfalt), import převažoval nad exportem. V dobách neúrody a hladomoru se dováželo obilí (Herodes v roce 25/24 př. n. l. v době velkého hladomoru dovezl s dovolením Říma obilí z Egypta, avšak z důvodů více ekonomických a politických než lidských). Podle Josepha Flavie³⁵⁵ i královna Helena z Adiabene, která konvertovala k židovství, nechala dovézt do Jeruzaléma obilí z Alexandrie a fíky z Kypru, když při své návštěvě Jeruzaléma viděla následky hladomoru v roce 48 n. l.

Sociální poměry

Země nedávala dostatek obživy pro všechny (velký počet dětí, synů). Mnoho Židů proto opouštělo z existenčních důvodů Palestinu; pokud zbohatli, vrátili se někdy na konci života nazpět a usazovali se velmi často v Jeruzalémě. Židé z diaspory tak v Jeruzalémě tvořili komunitu řecky mluvících Židů, z níž pak pocházeli i řecky mluvící židokřesťané. Do tohoto prostředí situují Skutky i Pavlovo pronásledování židokřesťanů v Jeruzalémě.³⁵⁶

Stegemann – Stegemann uvádí³⁵⁷, opíraje se o výpočty Ben Davidovy, že v 1. století bylo v Palestině asi 1,25 mil. obyvatel³⁵⁸ a na hlavu připadalo

355/ Žid. starož. XX,2,5 (§ 51–53).

356/ Zda jde o historickou událost, pokud jde o apoštola Pavla, je v bádání sporné, nicméně samo pronásledování helénistických židokřesťanů ze strany „ortodoxních“ Židů, jež vedlo k jejich vypuzení z Jeruzaléma, je nepochybně historickou realitou.

357/ Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 89. Podle Grundmanna, *Das palästinensische Judentum*, in: *Umwelt I*, s. 184, jich bylo tak 0,75 milionu až 1 milion.

358/ Názor na počet obyvatel v Palestině v 1. století kolísá mezi 0,75 milionu až 2 miliony.

49,6 denárů hrubého národního produktu. Odečte-li se od toho 20 % na daně a povinné dávky (což je spodní hranice odhadu, daně a dávky se mohly pohybovat mezi 20–50 % příjmu), tak vychází, že na hlavu připadalo ročně asi 40 denárů na živobytí. Z toho plyne, že většina obyvatelstva žila pod hranicí existenčního minima. To odpovídá i doloženým poměrům, neboť až zhruba do konce 2. století n. l. bylo 200 denárů považováno za existenční minimum pro rodinu (s 5–6) členy. Ten, kdo měl větší příjem na rodinu než 200 denárů ročně, se podle rabínů nesměl dožadovat pomoci z židovských sbírek pro chudé.

Herodes Veliký pokračoval v politické a ekonomické linii svých předchůdců s tím, že považoval zemi za svůj majetek a mnoha příslušníkům tradiční aristokracie konfiskoval majetek (půdu). Nově založená města osidloval veterány, ale také diasporní Židy. Náklady na stavební činnost, vojsko a správní aparát, ale také velkorysé dary přesahovaly jeho příjmy; stejně tak to platí o jeho nástupcích. To kladlo velké nároky na obyvatelstvo, které ve velké většině chudlo.

V římské době docházelo ke stále většímu ubývání obdělávané půdy na hlavu, neboť půda se stále více dostávala do rukou velkých vlastníků: čím dál menší plocha musela uživit čím dál tím větší počet lidí, kteří žili z jejího výtěžku. Daně a dávky zmenšovaly už tak malý životní prostor, takže stále více maloročníků ztrácelo svou půdu. „Zadlužení a vyvlastnění maloročníků jsou proto typickými rysy této římské epochy.“³⁵⁹ Zbídačování obyvatelstva v této době rostlo. To, že se z drobného vlastníka půdy stával pachtýř, z něho posléze námezdní dělník a nakonec žebrák, nebylo ničím neobvyklým. Toto narůstající zbídačování vytvářelo samozřejmě potenciál pro sociální banditství a revoluční hnutí. Není náhodné, že moci zbavené hasmoneovské kruhy nalézaly mezi venkovským obyvatelstvem své příznivce pro boj proti římské a herodovské vládě.

Daně a povinné dávky (odvody) v Palestině

V Izraeli je třeba rozlišovat mezi „státními“ a „náboženskými“ daněmi a dárkami, protože byly obyvatelstvem vnímány odlišně, i když v posledku mohly oboje sloužit jako prostředek upevňování moci i vlastního obohacení těch, kdo na nich byli zainteresováni. Jako náboženské daně a dávky se odváděly chrámová daň, desátky, prvotiny. Další poplatky tvořily odvody na tribut a přímé daně, jako byla daň z půdy, daň z hlavy ad. K nepřímým daním pa-

359/ Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 107.

trily korunní daň, daň ze soli, z prodeje apod. K tomu bylo nutné ještě platit různá cla: vývozní a dovozní cla, přístavní clo, mýto.

Odvody do státní pokladny

Ptolemaiovcí zavedli všude řecký systém pachtů-pronájmů výběrčích úřadů, tzn., že odvody nebyly prováděny přímo, nýbrž prostřednictvím podnikatelů, resp. finančních správců a podsprávců (velkovýběrčích a malovýběrčích). Právo vybírat daně bylo většinou jednou ročně vydražováno – mohli si ho propachtovat jak jednotlivci, tak společnosti. Tito finanční správci (*telónes*, pl. *telónai*)³⁶⁰ byli prostředníky mezi poplatníky a úředníky královského finančního úřadu. V zájmu těchto finančních správců a podsprávců bylo samozřejmě vybrat více, než byla předepsaná suma;³⁶¹ rozdíl mezi dohodnutou dávkou a vybranou zůstal v jejich prospěch.

V době Seleukovců se právo vybírat daně stalo předmětem konkurence stejně jako velekněžský úřad mezi jednotlivými velekněžskými rodinami. Za Hasmoneovců došlo ke zrušení povinnosti platit tribut syrským panovníkům, naopak Hasmoneovci zavedli povinný tribut pro podmaněné národy. Přes toto ulehčení bylo daňové zatížení obyvatelstva značné (byla zvýšena chrámová daň, jež se stala povinnou státní daní, rovnou dani z hlavy, pro židovské i nežidovské obyvatelstvo), neboť Hasmoneovci vydržovali velké vojsko.³⁶² Jan Hyrkán nebo Alexandr Jannaios zvýšili chrámovou daň z třetiny šekelu (od dob Nehemiášových) na půlšekel,³⁶³ přičemž i hodnota těchto šekelů byla odlišná. V době Hasmoneovců přitékalo do chrámové pokladny tímto zvýšením značné množství peněz.

Po obsazení země Římany bylo obyvatelstvo znovu nuceno platit tribut (peníze, naturálie). Do země přišli římsí velkovýběrčí daní (*publicani*), kteří vybírali různé poplatky vedle již vybíraných prostřednictvím helénistických malovýběrčích. Střety mezi jezdci, z jejichž řad se většinou rekrutovali vel-

360/ Většinou překládáno jako celník – viz celník Lévi (Matouš) nebo vrchní celník Zacheus z evangelii.

361/ Srov. L 19,1–10: Ježíš a vrchní celník (*architelónés*) Zacheus. Lukáš ovšem hovoří za jiné situace, než byla za Ptolemaiovců, nicméně princip zůstal zřejmě stejný.

362/ Schäfer, *Dějiny Židů*, s. 69, se domnívá, že Hasmoneovci část půdy, kterou získali svými výboji na nežidovském obyvatelstvu, přenechali židovským zemědělcům (a tak mohla opět vzniknout vrstva svobodných rolníků), a na oplátku za to, že od nich nejspíš vyžadovali vojenskou službu ke svým četným vojenským operacím.

363/ Rozdíl v hodnotě byl značný, neboť původně perský stříbrný šekel vážil 5,5 g (a z něho se odváděla třetina, tj. 1,83 g stříbra), tyrský půlšekel za Hasmoneovců vážil 7,2 g stříbra. Viz Schäfer, *Dějiny Židů*, s. 70.

kovýběrčí, a senátory, kteří měli v držení správní úřady v provinciích, vedly k totálnímu vyplundrování provincií. Proto zakázal Caesar v roce 47 př. n. l. v Judsku propachtování daní skrze publikány. Antipater, oficiálně „prokurátor“ Judska, využíval pravděpodobně služeb helénistických malovýběrčích, nicméně při vymáhání tributu se opíral především o své syny. Za legáta Cassia (správce Sýrie) byl, jak uvádí Josephus Flavius, Judsku uložen tribut 700 talentů stříbra, přičemž země byla rozdělena na různé toparchie. Herodes byl v té době vojenským guvernérem Galileje a uloženou částku vybral. Ostatním toparchiím se to nepodařilo. Jako odvetu dal Cassius magistráty měst, která zůstala dlužná, stejně jako obyvatele čtyř měst prodat do otroctví.³⁶⁴

„Poté táhl [Cassius] městy, shromažďoval zbraně, verboval vojáky a uložil městům těžké válečné odvody a utlačoval zejména Judsko vynucováním daně 700 stříbrných talentů. Když Antipater v důsledku toho viděl hrůzu a zděšení, rozdělil vymáhání odvodů mezi své syny, Malicha, který mu byl málo přátelsky nakloněn, a některé další spolehlivé osoby. Protože Herodes svůj díl jako první odevzdal, dostalo se mu velké Cassiovy přízně. Herodes totiž považoval za moudré prokázat Římanům tuto službu, aby si získal jejich náklonnost na cizí účet. V ostatních městech byli představení města včetně obyvatel vzati do vězení pro dlužníky a Cassius takto přivedl 4 města, mezi nimiž nejmocnější byly Gofra a Emauzy, zbylé dvě Lydda a Thamma, do otroctví. A šel dokonce ve svém hněvu tak daleko, že by byl Malicha, na něhož byl rozhněvaný, usmrtil, kdyby mu Hyrkán nebyl poslal ze svých prostředků prostřednictvím Antipatera 100 talentů, a tak jeho vztek neukonejšil.“³⁶⁵

I za Heroda Velikého zůstalo odvádění tributu Římanům povinné. Herodes byl fakticky ve funkci prokurátora, a to, že přitom měl ještě královskou korunu, znamenalo pro obyvatelstvo z hlediska daní jen další zatížení. Daňové zatížení bylo v době Herodově tak veliké, že po jeho smrti došlo k rozmanitým pokusům ho snížit (povstání, žádost na Archelaa, poselství do Říma se žádostí o připojení k provincii Sýrii a dosazení římského správce). Augustus nechal zpočátku vše při starém, pouze rozdělením země a vlády došlo k administrativním odlišnostem.

Od roku 6 n. l. se v Judsku daně odváděly přímo Římanům. V zemi byl proveden daňový soupis (census) za legáta Quirinia,³⁶⁶ který znamenal sepsání seznamů pro následující zdanění. Všichni muži od 14 let a ženy od 12 let byli povinni tribut platit, přičemž na hlavu připadal cca 1 denár ročně. Přes-

364/ Na podobné poměry naráží podobenství o nemilosrdném služebníkovi v Mt 18,23–34.

365/ Josephus Flavius, Žid. starož. XIV,11,2 (§ 273–276).

366/ K problematice údajů Lukášova evangelia L 2,1nn. Viz v této knize s. 30–34.

tože byli Římané adresáty daní, nepovolili pronájem výběru daní publikánům ani přímé vybírání daní jiným římským úředníkům, nýbrž přenechali tuto povinnost místní horní vrstvě a těm, kdo nejvíce za pronájem nabídli.³⁶⁷ Jim k dispozici stály v případě nutnosti vojenské síly.

Protože vybírání daní bylo svěřeno soukromým společnostem (dnes bychom řekli na základě obálkového systému nebo výběrového řízení) a výše byla určena smlouvou, snažili se výběřčí vybrat co nejvíce a nerozpakovali se obyvatele odírat. I to byl důvod, proč byli nenáviděni.

Výše poplatků

O výši poplatků neexistují přesné údaje, odhady se pohybují mezi 12–50 % národního produktu. Musel-li Herodes každoročně vybrat na daních minimálně 900 talentů, pak by v jeho době na hlavu připadala zhruba suma minimálně tří denárů, ne-li 2× až 3× tolik (a to v závislosti na odhadu počtu obyvatel v Palestině té doby³⁶⁸). K tomu připadaly ještě nemalé náboženské dávky a další poplatky a dávky. Daně zůstávaly stále vysoké a byly vymáhány naprosto nemilosrdně. Ve stejné době musel obyčejný malý egyptský rolník (feláh) zaplatit z průměrného ročního příjmu 210 drachem asi 60 drachem na daních a dalších poplatcích a dávkách. S tímtež lze počítat v Palestině.³⁶⁹

Náboženské daně, poplatky a dávky

Chrámová daň

Zdá se, že v době Seleukovců povinná chrámová daň ještě neexistovala. Chrám získával své prostředky z dobrovolných darů a příspěvků králů. V 1. století n. l. již tato daň byla samozřejmá, jak o tom svědčí souhlasně Filón Alexandrijský, Josephus Flavius i Matoušovo evangelium (Mt 17,24–27). Josephus Flavius i Filón ji uvádějí výslovně i pro diasporní židovstvo. Její výše byla půl šekelu, resp. dvoudrachma (*didrachma*), tj. 2 denáry (Mt 17,24). Tato daň byla pro všechny stejná, bez ohledu na majetek. Je tedy nanejvýš pravděpodobné, že ji v této výši jako povinnou zavedli Hasmoneovci. Po zničení Chrámu a porážce Židů byla tato chrámová daň nahrazena povinnou daní

367/ O tom, že tito výběřčí a velkovýběřčí (*telónés* a *architelónés*) byli Židé, svědčí i evangelia: Mk 2,13nn., Mt 9,9–13, L 19,1nn.

368/ Při tomto výpočtu se opírá Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 113, o Applebauma, který počítá v Palestině Herodovy doby se 3 mil. obyvatel, což je ve srovnání s jinými uvažovanými čísly o počtu obyvatel 2–3× více.

369/ Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 113. Pokorný, *Řecké dědictví*, s. 133, uvádí, že se v Palestině odváděla až plná jedna třetina obilí na daně.

pro chrám Jupitera Capitolina, tzv. *fiscus Judaicus*; povinnost ji odvádět platila pro všechny, muže i ženy, od 3 do 62 let.

Chrátovou daň bylo sice možné platit rovnou v Chrámu, přesto byla většinou vybírána spolehlivými osobami jak v Izraeli, tak v diaspoře. Dopravit takovou sumu peněz do Jeruzaléma vyžadovalo leckdy ozbrojený doprovod, jsou zaznamenány i případy, kdy tato daň byla zabavena.

Dávky ve prospěch kněží

Ve prospěch kněží a levitů byly odváděny různé dávky (např. prvotiny), z nichž nejdůležitější byl kněžský desátek. Původně byl určen pro levity a jen z jedné desetiny pro kněze, v době poexilní a novozákonní byl zcela jistě již vybírán kněžími. Již Hasmoneovci si však jako velekněží činili nárok na tento desátek a Caesar jim ho potvrdil. Hasmoneovci vybírání tohoto desátku centralizovali a teprve z celkového množství přidělovali část kněžím. Josephus Flavius ještě s jinými dvěma kněžími byli na začátku židovské války vysláni do Galileje, aby vybrali kněžím příslušející desátek. Z jeho podání³⁷⁰ je také zřejmé, že o rozdělení desátku vznikaly konflikty mezi veleknězem a kněžími, přičemž velekněží neváhali sáhnout k násilí.

První desátek byl odváděn ze zrní, vína a oleje, podle rabínského podání ze všech rostlinných zemědělských produktů, které sloužily k obživě,³⁷¹ nebo možná vůbec ze všeho, tedy snad i z nezemědělských produktů³⁷² (Dt 14,22nn.). To pro mnoho lidí znamenalo nemalé zatížení. Druhý desátek, který nebyl sice každoroční, nicméně však pravidelný,³⁷³ byl desátek na podporu chudých, tzv. desátek chudých (Dt 14,28n.). Je zřejmé, že odvádění těchto desátků naráželo také na odpor. Pro jejich zajištění byl zaveden tzv. Demaiův zákon,³⁷⁴ a to již za Hasmoneovců (za Jana Hyrkána), nejspíše však Jochananem ben Zakkai, tedy po roce 70. Kromě toho platilo za dobrý mrav utratit další desátek při návštěvě Jeruzaléma o svátcích.

Sociální struktura odpovídala v zásadě poměrům v římské říši s tím, že bída na Východě byla větší. I v Palestině byly rozdíly mezi vládnoucí vrstvou a chudým zemědělským obyvatelstvem nebetyčné. Vládnoucí vrstva společnosti žila v přepychu srovnatelném s přepychem Říma, chudí žili v bídě ještě větší než v západní části římské říše, což bylo jistě dáno i horšími přírodními

370/ Žid. starož. XX,8,8 (§ 181) a 9,2 (§ 206n.).

371/ Srov. Mt 23,23 – i z kopru, máty a kmínu.

372/ L 18,12.

373/ Údajně každý třetí rok (srov. Dt 14,28).

374/ Viz Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 117.

podmínkami. Navíc tu nefungovala sociální opatření městských magistrátů (zejména římského) ke zmírnění bída městského plebsu, proletariátu. Pouze velké hladomory vedly k tomu, že byla učiněna větší opatření, jako byl například nákup obilí panovníkem.

Elita

Horní část elity

Horní část elity tvořili příslušníci královského dvora, kněžská šlechta, příslušníci velekněžské rodiny: žili v luxusu, patřili k nejbohatším lidem v Palestině. Herodovci nahradili hasmoneovskou aristokracii a Herodes vynaložil veškeré své úsilí, aby ji zlikvidoval i fyzicky. Také velekněze dosazoval především z těch, kteří mu vyhovovali, leckdy i z kněžských rodin z babyloňské a egyptské diaspory. V této praxi libovolného dosazování a sesazování velekněží pokračovali i Herodovi nástupci včetně římských prokurátorů. Díky Herodovu otci Antipaterovi³⁷⁵ měli Herodovci římské občanství, nikdy se však nestali příslušníky římských ordines. Za Herodovců hrály v rámci elity důležitou roli i ženy,³⁷⁶ některé z nich vlastnily celé vesnice a statky. Do horní části elity patřili dále velkoobchodníci, velkostatkáři (zastoupeni ve veleradě jako starší), bydlící většinou přímo v Jeruzalémě nebo v nedalekém okolí, a také velkovýběrčí daní. I oni vedli velmi luxusní život s četnými hostinami.³⁷⁷

Retainers (Gefolgsleute) – vrstva závislých

Sem patřili úředníci obrovského herodovského správního aparátu, celá řada lokálních magistrátních úředníků, kteří byli často spřízněni s herodovským domem, kontrolovali mj. také výběrčí daní („celníky“) a tvořili spojnicí mezi skutečnou elitou a nižší vrstvou závislých, jako byli nižší úředníci, sekretáři, písaři, správci majetku, důstojníci (z největší části nežidovského původu).

Do této kategorie náleželi také četní správci majetku a domu (*oikonomos* nebo *epitropos*), kteří měli na starosti personál domu, ale také otázky finanční

375/ Viz Josephus Flavius, Žid. starož. XIV,8,3. „Když Caesar po nějakém čase ukončil válku a přeplavil se do Sýrie, odvděčil se tím, že potvrdil Hyrkána jako velekněze, Antipaterovi však propůjčil římské občanství a zbavil ho všech odvodů.“

376/ Nový zákon hovoří o Herodiadě, Salome (aniž ji však jmenuje), Bereniké, dceři Agrippy I., která se zapsala do dějin svým vztahem k císaři Titovi; jeho druhá dcera Drusilla se vdala za prokurátora Antonia Felixe; Herodova sestra Salome byla údajně spřátelena s Livii, ženou Augustovou.

377/ Tato praxe se odráží i v podobenstvích o královských, resp. velkopanských hostinách. Ke zvaní na hostinu náležel zvyk na hostinu zvát dvakrát: nějaký čas předem se sdělením jmen pozvaných a těsně před hostinou.

(účty, dlužní úpisy apod.).³⁷⁸ Dále sem patřili i místní soudci a kněží. I celníky a vojáky je třeba počítat ke spodní části retainers. Tito vedli život většinou bez nadbytku, ale v dostatku. K této skupině lze také počítat znalce Zákona (zákoníky): museli Tóru učit zdarma, byli odkázáni na podporu, která spočívala v tom, že byli zváni do domů na hostiny a podporování svými příznivci; měli podíl na prostředcích z desátkové sbírky pro chudé, k níž bylo každého 3. a 6. roku použito odvedených desátků. To vedlo k jejich hrabivosti a zneužívání pohostinství, zejména vdov, jejichž zájmy měli zastupovat (srov. Mk 12,38–40par). Pevný příjem měli učitelé Zákona, kteří stáli v chrámové službě – těch nebylo mnoho, neboť existovali i kněžští zákoníci.

Ne-elita (spodní vrstvy)

*Relativně chudí resp. zajištění*³⁷⁹

Patřili mezi ně drobní obchodníci a řemeslníci, hostinští, kteří měli příjmy z péče o poutníky (nikoliv za bydlení – to bylo zdarma), velký počet kněží,³⁸⁰ již byli nejčastěji řemeslníky nebo žili z desátků: nicméně počet kněží byl veliký a desátky ne vždy odváděny (viz výše), dále drobní zemědělci, rybáři. Žili nad existenčním minimem, mohli mít jistý majetek i vážnost. Jejich počet byl relativně malý. Do této vrstvy patřila zřejmě Ježíšova rodina a také i většina jeho učedníků. Ovšem v době svého veřejného působení se Ježíš i se svými učedníky pohyboval často na úrovni absolutně chudých, kteří měli hlad (srov. Mk 2,23–26), neměli kde přebývat (srov. Mt 8,20) atd.

Zcela chudí

Zcela chudých bylo nejvíce: patřili sem drobní zemědělci, jež nestačila půda uživit, nájemci půdy, dále zejména zemědělský proletariát, tj. námezdní dělníci,³⁸¹ většina otroků a propuštěnců – židovští otroci měli u židovských pánů podobné postavení jako námezdní dělníci, o sabatovém roku bývali židovským pánem (podle Zákona) propouštěni (Dt 15,12). Propuštěnci byli

378/ Srov. podobenství o nepoctivém správci L 16,1–9.

379/ Podle klasického dělení společnosti na tři vrstvy: horní, střední a dolní – tvořili nižší a také méně majetní příslušníci retainers a relativně bohatí v ne-elitě střední vrstvu, tedy tu vrstvu lidí, která měla životní prostředky a žila do jisté míry zajištěně, ale bez velkého majetku a politického vlivu. Tak dělí židovskou společnost 1. století např. W. Grundmann, *Das palästinensische Judentum*, in: *Umwelt*, s. 185–188.

380/ Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, je řadí do kategorie retainers (měli podíl na moci), i když skutečnost, že se museli živit řemeslem, tuto klasifikaci relativizuje.

381/ Denní mzda nádeníka ve výši 1 stříbrného denáru stačila sotva k pokrytí životních nákladů menší rodiny, neměl-li takový dělník více dní práci, ocitla se rodina v bídě: srov. Mt 20,1–16.

zejména po propuštění odkázání na podporu. Postavení pohanských otroků bylo svízelnější, přesto pro ně platila některá základní nábožensko-sociální ustanovení, např. sabat. Ti proto přestupovali občas k židovství (tzv. proselyté). Počet otroků nebyl v Palestině ve srovnání s ostatním starověkým světem tak veliký (což bylo jistě podmíněno nábožensky i sociálně); Žid se mohl dostat do otroctví např. kvůli dluhům, a to i s rodinou; nežidovští otroci byli získávání stejně jako jinde v antickém světě.

Na spodní hranici společenského žebříčku stáli žebráci: většinou slepí, chromí, zmrzačení, hluchoněmí, duševně nemocní; ti byli odkázáni na žebrrotu. Nicméně i když tenkrát neexistovalo sociální zajištění, byli Židé vedeni k dávání almužen, což bylo velmi ceněno. Tito žebráci mohli být zneužíváni svými rodinami – bylo důležité mít vhodné místo k žebrání; takové místo mohlo i poměrně hodně vynášet. Byli mezi nimi i simulanti. Skutečně postižení byli odepsaní nejen hospodářsky, ale především nábožensky (kultovně): byli vyloučeni z plné účasti na chrámovém kultu, byli lidmi druhé třídy. Do této kategorie náleželi i malomocní. Když se v Mt 21,14 v kontextu očištění chrámu po vyhnání obchodníků a směnárníků říká: „I přistoupili k němu v chrámě slepí a chromí a on je uzdravil,“ jde o důležité sdělení. Důležitá není jen skutečnost soucitu a fyzické pomoci postiženým, nýbrž poukaz na to, že nikoliv Chrám a jeho kult, nýbrž Ježíš sám je zdrojem života, integrace do plného společenství s Bohem, a to na místě, z něhož byli svým handicapem a zákony společnosti vykázáni.³⁸² I tyto lidi, podobně jako celníky a nevěstky, Ježíš integroval zpět do společnosti, a tak ukazoval všem, jaký Bůh skutečně je a co si přeje. S těmi postiženými, kterým nezbývalo nic jiného než žebrat, se v Novém zákoně setkáváme relativně často jako s adresáty Ježíšovy pomoci, ale i jeho učedníků v prvotní církvi (např. Mk 10,46–52; L 17,11 nn.; Mt 8,2n.; J 9,1–41; Sk 3,1–11).

Bída měla v 1. stol. př. n. l. a 1. století n. l. v Palestině vzestupnou tendenci. Na tom se podílelo i vykořisťování od mocných (králů, místodržitelů), dále války, plundrování, neúroda, vysoké daně. To vše vedlo k hladomorům a předražování. Josephus Flavius³⁸³ charakterizuje např. Herodovu „finanční politiku“ následovně: „Poněvadž mu jeho vydání přerostla nakonec přes hlavu, byl nucen vůči svým poddaným postupovat tvrdě a násilně. Neboť to, co jedním plnými hrstmi rozdával, musel z jiných vydřít. Protože ovšem nahlédl, že si kvůli své nespravedlnosti zavinil nenávist lidu a nebyl s to své chyby

382/ Srov. 2 S 5,8

383/ Žid. starož. XVI 5,4 (§ 154n.).

odložit, aniž by své příjmy umenšil, tak se snažil právě toto zlé smýšlení lidu využít k rozmnožení svého majetku.“

Proces postupného zbídačování zejména zemědělského obyvatelstva, který měl své kořeny již v 8. století př. n. l., dosáhl v 1. století n. l. svého vrcholu. Původně svobodní rolníci se stávali nájemci půdy, což znamenalo, že již nemohli rozhodovat o tom, co budou pěstovat a komu budou prodávat, neboť to určoval majitel-velkostatkář. Z toho, co vypěstovali, jim zbývala pouze část, tj. stěží produkty k vlastní obživě. Závislost na pánech byla vystupňována ještě půjčkami a úroky. Zadluženost rostla.³⁸⁴ Kariéra směrem dolů od svobodného rolníka přes nájemce k námezdnímu dělníkovi, bezdomovci a posléze otrokovi či žebrákovi nebyla výjimečná. Kariéra směrem nahoru zato velmi vzácná.

Problematika dluhů

Zadlužování, jak už bylo řečeno, bylo jedním z doprovodných jevů židovské společnosti na přelomu letopočtu. Důvodem k tomu bylo jednak „legální“ i nelegální vyvlastňování půdy, hlavního zdroje obživy převážné části obyvatelstva, a její koncentrace do rukou velkovlastníků, jednak obrovské daňové zatížení obyvatelstva. Dluhy byly vymáhány nelítostně. Existovalo několik způsobů, jimiž věřitelé postupovali při vymáhání dluhu a jež měly pro dlužníka horší nebo lepší dopad:

- odklad splacení;
- částečné nebo úplné odpuštění dluhu;
- převedení dluhu na nějakou instanci (institut tzv. prosbolu);
- vězení pro dlužníky;
- zabavení majetku;
- fyzické násilí (bití, mučení, škrcení): to mohlo být použito nejen proti dlužníkovi, ale i proti jeho rodině, event. příbuzným a přátelům;
- prodání do otroctví.

Dlužníci naproti tomu měli jen omezenou škálu možností obrany:

- prosbu o odložení splacení nebo o odpuštění dluhu;

384/ Pauly, Gott oder Mammon, s. 142n.: „Význam zadlužení pro transformaci starověkých společností je zcela nemožné dostatečně vysoko ocenit. Dluhy zakládaly práva věřitele nejen na majetek dlužníka, nýbrž i na jeho rodinu. V tomto spočíval vlastní cíl politiky půjček. Šlo o to zajistit si skrze rostoucí zadluženost závislé pracovní síly; kapitálový zisk stál až na druhém místě. Ne nadarmo byly v antice tváří v tvář takovým poměrům ‚vykoupení‘, ‚uvolnění‘ a ‚vysvobození‘ centrálními akty antických revolucí.“

- intervenci nějaké vlivné osoby (typu patrona) ve svůj prospěch;
- útěk, sebevraždu nebo násilný čin proti věřiteli (např. zapálení archivu dlužních úpisů, fyzické násilí, vražda).³⁸⁵ Takového řešení, zdá se, nebylo až tak výjimečné.

Sociální opatření

Existovala i jistá snaha o řešení v katastrofálních situacích – např. za hladomoru 25/24 př. n. l. od Heroda Velikého, později i od Agrippy I. Ta měla ovšem i své dobré ekonomické a sociálněpolitické důvody, nebyla na prvním místě výrazem lidského zájmu a soucitu. V Palestině byla pěstována i soukromá dobročinnost, která byla vysoce ceněna. I židovské obce se snažily svým chudým a zchudlým příslušníkům pomoci (to platilo také o prvních křesťanských stejně jako esenských komunitách). Velký hladomor za císaře Claudia i následující roky nouze byly podnětem ke sbírkám u mimopalestinských křesťanů pro chudé v Jeruzalémě (srov. Sk 11,27–30; Ga 2,10; 1 a 2 K; Ř 15,24–28).

Mezi sociální opatření, jimiž se Židé lišili od ostatních národů, patřil i již zmiňovaný desátek pro chudé, regulace každodenního života náboženskými předpisy, jako byl ohled na chudé při sklizni, odpouštění dluhů³⁸⁶ a vrácení majetku o sabatovém roku, společenská a náboženská prestiž poskytováním almužen a díky dobročinnosti. Solidarita v židovských obcích vedla i k vykupování židovských otroků a k sociálním ohledům bohatších vůči chudým, zejména v diaspoře. I to byl jeden z momentů, který přitahoval pozornost jejich pohanského okolí. Tato solidarita byla nadále rozvíjena také v křesťanských obcích. I když nemusíme brát údaje ze Sk 2,44–46 a 4,32–37 (včetně příběhu se Safirou a Ananiášem Sk 5,1–11) historicky za zcela bernou minci,

385/ Více k této problematice viz Leutzsch, *Verschuldung*, s. 108–112.

386/ Toho se týkala problematika tzv. prosbolu. Prosbol byl údajně zaveden Hillelem a znamenal změnu právních ustanovení. Dt 15,1nn.: „Každého sedmého roku budeš slavit léto promíjení dluhu. Toto je způsob promíjení dluhu: každý věřitel svému bližnímu promine, co mu půjčil. Nebude na svého bližního, svého bratra, naléhat, protože je vyhlášeno Hospodinovo promíjení dluhu. Na cizince naléhat smíš, ale co máš u svého bratra, to mu tvá ruka promine.“ Ta nařizovala úplné odpouštění dluhu. Z tohoto důvodu ovšem nechtěli bohatí půjčovat chudým, i když to bylo předepsáno (Dt 15,7–11). Na půjčky však byli chudí odkázáni. Prosbol umožňoval odosobnění dlužního úpisu, který byl předán soudnímu dvoru a tam zůstal přes dobu sabatového roku. Tato regulace byla zavedena ve prospěch chudých, aby jim bohatí byli ochotni půjčovat, byla nicméně výhodná i pro bohaté, protože zajišťovala jejich peněžní transakce. Podle jiného názoru byl prosbol zaveden ve prospěch kněžské a laické aristokracie, aby pojistil jejich investiční záměry. Blíže k tomu viz Leutzsch, *Verschuldung*, s. 128n., Vanoni, *Verschuldung*, s. 25n., dále Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 108.

tj. předpokládat v křesťanských obcích naprosté společenství majetku (zcela jistě to neplatilo pro obce vzniklé mimo Palestinu), přesto tyto texty svědčí o ideálu křesťanského spolužití, jenž se jeví naplněním starozákonních příslibů (srov. Dt 15,4–11). Tento ideál došel své částečné realizace právě v solidaritě v křesťanských obcích, v důrazu na almužnu, dobročinnost, sdílení, vzájemný ohled.³⁸⁷

387/ P. Brown, Spätantike, in *Geschichte des privaten Lebens*, s. 252, relativizuje židovsko-křesťanskou solidaritu a považuje solidární citění za „Moral der sozial Gefährdeten (morálku ohrožených)“, tedy způsob chování nižších městských vrstev vůbec. „Solidarita byla přirozeným důsledkem morálky sociálních outsiderů. Proto nelze vidět nic pozoruhodného a už vůbec ne něco specificky křesťanského v nápisu, který se nalézá na pohanském hrobě jednoho přistěhovalého řeckého obchodníka s perlami, který byl umístěn na Via Sacra v Římě: ‚Zde odpočívá dobrý člověk, muž milosrdenství a přítel chudých.‘“ Toto jeho tvrzení je ovšem obtížně doložitelné na rozdíl od proklamovaného a také realizovaného křesťanského ideálu vzájemného sdílení, jak ho lze vyčíst z textů Nového zákona. Snad právě proto našlo křesťanství takový ohlas ve společnosti, že tyto myšlenky nejen hlásalo a výjimečně realizovalo, nýbrž že solidarita – alespoň v čase prvních dvou století – patřila ke standardnímu chování, byť s různou intenzitou a různými problémy (srov. např. Jk 2,1–13). Také zakotvení této morálky mělo zcela jiný horizont než jen solidaritu společensky ohrožených a deklasovaných. O významu desátek v biblické době i současnosti viz Ovečka, Odvácení desátek.

3. JEŽÍŠ V HISTORICKÉM KONTEXTU SVÉ DOBY

Dějiny bádání o Ježíšovi jako historické postavě mají za sebou poměrně dlouhý a dramatický vývoj: od doslovného chápání evangelií jakožto historických zpráv přes jejich totální redukování na pouhé výpovědi víry bez historického obsahu až po dnešní dobu, kdy se zhruba od 60. let minulého století znovu objevuje otázka po historickém Ježíši a s postupujícím časem a díky novým poznatkům i méně skepse vůči zprávám evangelií. Je samozřejmě nezbytné chápat evangelia nikoliv prvořadě jako historické dokumenty v našem pojetí, nýbrž jako svědectví víry, určená k probuzení či posílení víry. Zároveň je třeba mít na paměti, že jsou to svědectví spočívající na historickém základě, avšak že tento historický základ odrážejí transformovaně, tj. z hlediska víry. Zatímco bádání a teologie se v minulosti snažily podtrhnout Ježíšovu jedinečnost a svým způsobem ho oddělit či vydělit z jeho židovského kontextu, lze v současnosti zaznamenat tendenci prakticky opačnou, tj. snahu chápat Ježíše především na základě jeho židovství. Domnívám se, že tak jako ve všem i tady je na místě hledat jakousi střední cestu. Je nepochybné, že Ježíš byl Židem své doby, že zůstal vázán na svá židovská východiska, na druhé straně je stejně nepochybné, že tato východiska překročil a že byl víc než Židem své doby, že byl náboženským géniem a – to především – vyvoleným Božím, teologickým jazykem řečeno Synem Božím. Toto poslední je ovšem výpovědí víry, již nelze empiricky dokazovat. To, co je průkazné, je, že prvotní církev Ježíše za Syna Božího považovala. Novozákonní texty to dosvědčují jednoznačně. Pokud jde o historická fakta o Ježíšovi, prvotní církev nebyla zdaleka tak zainteresována na historických detailech, které nám dnes připadají důležité, takže o různých skutečnostech můžeme jako o potvrzených historických faktech hovořit pouze s jistou obezřetností. Evangelia nejsou primárně zaměřena historicky (nejsou to díla historiků s jistou výjimkou autora Lukášova evangelia a Skutků), nýbrž kerygmaticky. Avšak jiné zdroje přímých informací nemáme. To se týká jak údajů o Ježíšově osobě, jako např. data a místa

jeho narození, data jeho úmrtí, přesné podoby a sledu jeho konkrétních činů, tak jeho rodiny, učedníků a jejich působení, dějin prvotní církve apod. Přesto je možné vytvořit relativně spolehlivý obraz Ježíšova působení v kontextu jeho doby, byť i ten bude vždy do určité míry závislý na názorové orientaci toho kterého badatele či autora. V dějinách západní kultury nebyla jistě žádné osobě věnována taková pozornost jako právě Ježíši z Nazareta. Všechno, co máme k dispozici, bylo mnohokrát detailně prozkoumáno, obráceno naruby, a tedy existuje tak velké množství pohledů, interpretací, hypotéz a teorií, že se s nimi v celé jejich šíři v této práci vyrovnat nelze. V této kapitole je věnována pozornost jen některým momentům, a to zejména těm, které jsou v poslední době předmětem rozsáhlé diskuse.³⁸⁸

V následujícím textu jsou vzaty v úvahu hypotézy a nejasnosti, které se v souvislosti s historickými okolnostmi Ježíšova pozemského života a působení vynořují, tím však nemají být zprávy evangelií odsunuty do oblasti historické nevěrohodnosti. To, co zůstává nepochybné, je Ježíšova pozemská existence v Palestině první třetiny 1. století n. l., jeho učení o Božím království, jeho vztah k Janu Křtiteli, jeho působení jako učitele, exorcisty, thaumaturga, jeho výjimečný vztah k Bohu, okruh učedníků kolem něho, jeho smrt, kterou sám chápal jako zástupnou, jeho víra ve vzkříšení z mrtvých a jeho překročení hranic času a prostoru. Všechny pochybnosti se týkají vesměs vedlejších otázek, na nichž prvotní církev nebyla zainteresována. Sama základní událost, na níž stojí naše víra i církev, totiž zmrtvýchvstání, je něčím, co přesahuje horizont empiričnosti a historičnosti, neboť jde o skutečnost eschatologickou. Stejně tak otázka Božího synovství a vtělení přesahují možnosti lidského ověření. Zde se musíme spoléhat na teologické výpovědi prvotní církve a snažit se jim porozumět v rámci tehdejšího obrazu světa (proto je důležité se tímto

388/ K dějinám bádání o historickém Ježíši viz též studii českého exegety J. Brože Některé přístupy, in: Sborník KFT VIII. Český čtenář má v současnosti k dispozici řadu publikací (z velmi rozmanitého úhlu pohledu: od katolického po ateistický; jde o práce původní i přeložené), které jsou věnovány osobě Ježíšově (v závorce jsou uvedeny roky českého vydání dané publikace): G. Bornkamm, Ježíš Nazaretský (1975); M. Machovec, Ježíš pro moderního člověka (1990); T. Holz, Ježíš z Nazareta (1991); W. Trilling, Hledání historického Ježíše (1993); P. Lapide, Kdo byl vinen Ježíšovou smrtí? (1995); R. E. Brown, Ježíš v pohledu Nového zákona (1998); J. Gnilk, Ježíš Nazaretský – Poselství a Historie (2001); D. Flusser, Ježíš (2002); G. Kroll, Po stopách Ježíšových (2002); K. Schubert, Ježíš ve světle tradiční židovské literatury (2003); P. Pokorný, Ježíš Nazaretský (2005); O. A. Funda, Ježíš a mýtus o Kristu (2007). K nim je užitečné přiřadit i dogmatickou práci C. V. Pospíšila Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel (2000). Zahraněních publikací je téměř nekonečné množství (zejména pokud jde o problematiku Ježíšovy smrti), za všechny je na místě jmenovat: J. Blinzer, Der Prozess Jesu (4. vyd. 1969); K. Kertelge (ed.), Der Prozess gegen Jesus (2. vyd. 1989); G. Theissen – A. Merz, Der historische Jesus (1996); R. Schnackenburg, Jesus Christus im Spiegel der vier Evangelien (1998).

obrazem zabývat), abychom je mohli uchopit jako smysluplné výpovědi a vyjádřit současným jazykem v rámci našeho antropologického i teologického konceptu světa.

Galilea – místo Ježíšova života a veřejného působení

Galilea: přírodní, sociálně-ekonomické a náboženské podmínky

Ježíš vyrůstal, pracoval, své mládí prožil a svou veřejnou činnost začal v Galileji, kde žila a působila jeho rodina, odkud povolal své učedníky, kde získal první příznivce, ale také kritiky a odpůrce.

Galileu, ležící v severní části biblické Palestiny, je možné rozdělit na tři oblasti: Horní Galileu (s hornatým povrchem 600–1200 m n. m.), Dolní Galileu (kopcovitá krajina 100–600 m n. m.) a okolí Genezaretského jezera. Nazaret, místo Ježíšova života do jeho veřejného vystoupení, stejně jako Kána leží v Dolní Galileji. Ostatní místa Ježíšova působení, známá z evangelií, jako Kafarnaum, Magdala, Chorazim, Bethsaida, leží v blízkosti Genezaretského jezera. Nedaleko Galileje leží i město Naim (Jezreelská rovina), Cesareia Filipova, Dekapolis, na severozápadě pak města Tyrus a Sidon. Jde o relativně malé území, jež mělo rozlohu zhruba 1600 km².³⁸⁹

Prorok Izaiáš nazývá Galileu „Galileou pronárodů“ (Iz 8,23) zřejmě v důsledku jejího osídlení cizími národy po jejím dobytí Asyřany a ještě 1 Mak 5,14 hovoří o „pohanské Galileji“, nicméně z 1 Mak 5,17 je zřejmé, že tu byli usazeni i Židé. Aristobulos I. (104–103 př. n. l.) Galileu dobyl, násilně rejudaizoval a připojil k Judsku. Celá oblast se stala opět židovskou. I v době, kdy Pompeius dobyl Judsko, byla Galilea židovská, neboť Pompeius „osvobodil“ helénistické městské státy od židovské nadvlády a ve správě velekněze ponechal pouze ta území, která byla židovská: Judsko, Pereu a Galileu. V době Ježíšově to bylo tedy zcela jistě území s převahou židovského obyvatelstva.

Obyvatelstvo mluvilo aramejsky, a to zvláštním dialektem, který byl rozpoznatelný (Petr je rozpoznán jako Galilejec podle svého nářečí): touto řečí mluvil jistě i Ježíš, neboť se orientoval na nižší vrstvy společnosti, jednoduché rolníky, řemeslníky, rybáře apod. Není sice vyloučeno, že Ježíš uměl také řecky, protože i v Galileji byla helénistická města (jako např. Sepforis, kde bylo i velké divadlo), ale z evangelií to nelze doložit.³⁹⁰ Lze mít za jisté, že někteří

389/ K rozloze a geografickým poměrům v Galileji viz dále W. Bösen, Galilea, s. 18–31.

390/ Theissen – Merz, Der historische Jesus, s. 162, to považují za velmi nepravděpodobné. Vzhledem k dalšímu vývoji po Ježíšově smrti (vzniku řecky mluvící části prvotní jeruzalémské obce) lze

Galilejci (zejména ti, kteří to potřebovali v úředním styku, jako např. celník Levi) řecky více nebo méně uměli. Nepravděpodobné je, že Ježíš používal při svých řečech hebrejštinu (v té době byla především psanou literární řečí – viz kumránské texty, nicméně v některých kruzích se jí snad i hovořilo), i když se dá předpokládat, že ji znal.³⁹¹ Zcela bez napětí soužití mezi židovským a nežidovským obyvatelstvem v Galileji a jejím blízkém okolí nebylo: o tom svědčí nejen situace na počátku židovské války (likvidace menšinového řecky mluvícího obyvatelstva v židovských městech a naopak), nýbrž i příběhy o zázračných uzdraveních pohanů (dcera Syroféniceanky, služebník setníka z Kafarna),³⁹² která se dějí na dálku.

Galilea byla ze všech stran obklopena kvetoucí helénistickou kulturou, tvořila tedy židovskou enklávu ve svém helénisticky orientovaném okolí. Ale i v samotné Galileji se helénistická kultura za podpory Herodovců šířila, jak ukazují obě městská centra Tiberias (založená roku 19 Antipou jako helénistické město, i když s převahou židovského obyvatelstva) a Sepforis (obnovená po roce 4 př. n. l. jako helénistické město). Mezi kulturou těchto bohatých městských center a kulturou více méně chudého venkova byly značné rozdíly, které v době krizi a válečných konfliktů vedly k vzájemnému nepřátelství. Vzhledem k tomu, že evangelia nikde nezmiňují (a jistě ne náhodou) Ježíšovo působení nebo jakýkoliv vztah k oběma galilejským centrům (Nazaret leží jen 6 km od Sepforis, Kafarnaum 16 km od Tiberiady), lze mít za to, že Ježíš se obracel na venkovské obyvatelstvo, mezi nímž našel i většinu svých učedníků a přívrženců, a městskému prostředí těchto helénistických center zůstal vědomě vzdálen.

Z hlediska sociálně-ekonomického byla Galilea územím, kde vedle sebe existovaly velkostatky a malá hospodářství. Majitelé velkostatků ani tady nežili na venkově, nýbrž z výnosů svých statků ve městech. Půda byla pronajata drobným nájemcům, kteří z ní museli odvádět pacht. Na mnohých statcích pracovali námezdní zemědělští dělníci, jejichž životní situace byla velmi často katastrofální. Využívání sociálně slabých a závislých zemědělců a dělníků bylo zdrojem bohatství majitelů žijících luxusní městský život. Sociální napětí

oprávněně předpokládat, že mezi jeho posluchači a učedníky byli někteří, kteří řecky uměli. Mezi ně mohl patřit dokonce i Petr, jenž posléze působil jako misionář v Malé Asii (zcela jistě v syrské Antiochii), z čehož lze soudit, že mluvil řecky (srov. Ga 2,11–14). Další takovou postavou byl i Barnabáš, jenž pocházel z diaspory. Ostatně i Pavel s největší pravděpodobností komunikoval s tzv. „sloupky církve“ řecky (srov. Ga 1,18n; 2,1–10).

391/ Srov. L 4,17n. U Lukáše je ovšem vždy třeba počítat s tím, že z hlediska sociálního posunuje realitu směrem nahoru.

392/ Mk 7,24–30par; L 7,1–10par.

mezi velkovlastníky a nájemci a nádeníky je vysledovatelné i z Ježíšových podobností se „zemědělskou“ tematikou (srov. podobnosti o „zlých“ vinařích Mk 12,1–9par; podobnosti o dělnících na vinici Mt 20,1–16). Konfliktní potenciál k povstáním a rebeliím tu byl k dispozici. Není divu, že leckteré vůdčí postavy radikálních hnutí byly právě z Galileje (např. Juda Galilejský a jeho synové, Jan z Giskaly, Chizkiáš a jeho syn Juda, ale i charizmatické postavy jako Choni, Chanina ben Dosa apod.). Ježíšova blahoslavenství, adresovaná právě těmto chudým lidem na okraji společnosti, byla skutečným zaslíbením a nadějí, a právě v nich našla své posluchače.

Z hlediska náboženského byla Galilea dobově hodnocena jako země nábožensky nevzdělaných. Ohlasy toho nalézáme jak v novozákonní janovské, tak rabínské literatuře. Už Jochanan ben Zakkai³⁹³ měl údajně zvolat: „Galileo, Galileo, nenávidíš Tóru!“³⁹⁴ Stejně tak v Janově evangeliu je několikrát vyjádřena pochybnost vůdčích náboženských kruhů vůči Galileji (J 1,46 – vůči Nazaretu,³⁹⁵ J 7,41nn. – mesiáš nemůže být z Galileje; 7,52 – Nikodém osočen, zda je také z Galileje). Podle Theissen – Merz³⁹⁶ však tyto postoje odrážejí názory náboženské elity v hlavním městě, nelze je tedy brát za směrodatné, pokud jde o obraz náboženských postojů a zbožnosti Galilejců.

Židovské obyvatelstvo v Galileji mělo jistě hluboký náboženský vztah k Chrámu (platilo chrámovou daň, odvádělo desátky, účastnilo se slavení svátků v Jeruzalémě), v krizových časech stálo na straně Chrámu (r. 39 např. protestovalo dohromady s obyvateli Judska v Tiberiadě proti hrozícímu zněsvěcení Chrámu postavením sochy císaře Caliguly, bylo loajální – s výjimkou města Sepforis – s Jeruzalémem i v židovské válce). Ve vztahu k zaslíbené zemi (národu) bylo obyvatelstvo svobodomylné (viz výše zmíněné postavy a hnutí) s jistou dávkou národní hrdosti a nadřazenosti nad pohany (viz příběh se Syrofénickankou). Ve vztahu k Zákonu lze předpokládat, že farizejská strana nebyla v Galileji v době Ježíšově určujícím proudem. Pravděpodobně

393/ Jochanan ben Zakkai byl židovský učitel Zákona, jemuž se podařilo po židovské válce s tímchým souhlasem Římanů vybudovat v Javné (Jamni) náboženské centrum, z něhož se posléze vyvinulo centrum židovské učenosti té doby i základ židovské samosprávy v rámci římské provincie.

394/ Citováno z: Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 168n.

395/ Natanaelovu námitku lze interpretovat jako námitku vůči nepatrnosti Nazareta, přesto však vyjadřuje dobově nízké mínění o této oblasti s jejími vesnickými poměry. Janovo evangelium toho používá s cílem podtrhnout velikost a nečekanost Božího daru ke kritice dobových protivníků. Historicky odráží tato poznámka v prvním plánu protiklad Galileje jako země prostých, neučených lidí a Jeruzaléma (Judska) s jeho učenými vykladači Zákona, v druhém zřejmě polemiku křesťanů se synagogou v janovských obcích už po zničení Jeruzaléma v 80. a 90. letech.

396/ Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 169.

zde byla jiná verze halachy (židovského náboženského práva) než judsko-farizejská. Protesty proti Antipovi (založení Tiberiady na kultovně nečistém místě, obrazy zvířat v jeho paláci, nerespektování předpisů o manželství) a podobná svědectví dávají tušit, že Galilejci chovali vůči Tóře respekt. Na druhé straně existují svědectví (u Josepha Flavia a rabínů),³⁹⁷ že měli liberálnější vztah k jídelním předpisům a předpisům o kultovní čistotě vůbec – snad proto, že jejich halacha byla jiná. S tím může historicky souviset i Ježíšova liberálnost vůči jídelním předpisům a otázkám kultovní čistoty.

„Nicméně není žádná pochybnost o tom, že Galilea měla v době Ježíšově výrazně židovský charakter, že její obyvatelé měli hluboký vztah k Chrámu, že jim záleželo na odlišení od pohanských národů a že dodržovali předpisy Zákona v jejich písemné i ústní podobě, pravděpodobně ve specifickém lokálním podání.“³⁹⁸

Galilea tedy byla prostředím, kde Ježíš vyrůstal, žil, pracoval, kde začal se svým veřejným působením a odkud získal i své nejbližší spolupracovníky, kde oslovil zástupy tak, že širší okruh jeho přívrženců (učedníků) včetně žen s ním putoval, a to až do Jeruzaléma. Ačkoliv lze Galileu považovat za Ježíšovu otčinu, přesto se podle tradice Matoušova a Lukášova evangelia (v protikladu k Markovu a Janovu) zde nenarodil. Janovská tradice zůstává v této otázce nejednoznačná. Podle J. Roskovce autor Janova evangelia o tradici narození v Betlémě věděl, ale v rámci svého teologického konceptu ji používá nepřímou např. v debatě kap. 7,25–52, aby ukázal, jak se Ježíšovi protivníci mýlili.³⁹⁹

Nazaret kontra Betlém?

Podle tradic z vyprávění o Ježíšově dětství z evangelií Matouše a Lukáše je místem Ježíšova narození Betlém. Obě tradice, na sobě nezávislé, jsou nesené teologickými zájmy ukázat Ježíše jako skutečného potomka Davidova, obě jsou odpovědí na námitky proti Ježíšovi z hlediska jeho galilejského původu. Podle obou však Ježíš v Nazaretě vyrostl, jak to odpovídá i tradici podle Marka a Jana.

Markovo evangelium o Ježíšově narození v Betlémě nic neví: Marek zdůrazňuje jeho původ z Nazareta (*ho Nazarénos* – ten Nazaretský: Mk 1,24;

397/ Blíže k tomu Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 169.

398/ Tamtéž, s. 169n.

399/ Přednáška 14. 6. 2016. Jako narážku na Ježíšův původ z Judska interpretuje J. Roskovec i J 4,43–45. Avšak i Ježíšovi učedníci se domnívají, že Ježíš pochází z Nazareta (srov. J 1,45n). Viz i jeho komentář k Janovu evangeliu (k uváděným místům), jenž vyjde v roce 2019.

10,47; 14,67; 16,6), Nazaret je označen jako jeho rodné město (*patris autou*). Také Jan (1,45n.) označuje Nazaret za město, odkud Ježíš pochází, podobně i v odpovědi Nikodémovi (J 7,52) je poukázáno na Ježíšův galilejský původ, ale autor nechává přitom betlémskou tradici otevřenou (J 7,40–43). V jeho pojetí jde především o Ježíšův původ od Boha. V současném bádání⁴⁰⁰ se prosazuje mezi exegety tendence považovat narození v Betlémě především za teologický postulát. Proti tomu lze namítnout, že autoři Matoušova a Lukášova evangelia vycházejí z navzájem nezávislých tradic, které se nicméně v místě a době Ježíšova narození shodují. Protože nelze přinést žádný rozhodující důkaz, že se Ježíš v Betlémě nenarodil, je třeba nechat tuto tradici jako otevřenou pro její historickou věrohodnost. Je nesporné, že pro evangelisty měl Betlém především teologický význam důkazu z Písma (Mt 2,6 odkazuje na Mi 5,2).⁴⁰¹ Autoři Matoušova i Lukášova evangelia znali tradici o narození v Betlémě, ale každý ji vyložil a zapojil do svého teologického konceptu jiným způsobem: z Mt 2 plyne, že Ježíšova rodina zde bydlela a Nazaret se stal novým místem usídlení rodiny teprve po návratu z Egypta ze strachu před Archelaem, který po smrti Heroda Velikého vládl v Judsku. V Lukášově evangelii je původním místem pobytu Ježíšovy rodiny Nazaret (zde se odehraje i zvěstování), do Betléma Josef s Marií odchází kvůli soupisu a po narození dítěte a patřičných obřadech se do Nazareta opět vrací. V době Ježíšova působení nehrálo místo jeho narození významnou roli, protože – a na tom se všechna evangelia shodují – rozhodujícím prostorem byla pro něj Galilea s Nazaretem jako místem, kde vyrostl a kde žila jeho rodina, s Kafarnaem, kde nejvíc působil, a s dalšími vesnicemi a místy v okolí Genezaretského jezera. To by potvrzovalo spíše lukášovské než matoušovské podání.

Nazaret byl v době Ježíšově poměrně malé bezvýznamné sídliště, kde žili lidé ve velmi primitivních podmínkách, částečně v jeskyních upravených k bydlení. Lidé se zabývali především zemědělstvím, Ježíšova rodina byla řemeslnická, nejspíš řemeslnicko-zemědělská. Podle evangelií byla v Nazaretě synagoga, archeologické nálezy ji zatím nepotvrdily. V době Antipo-

400/ Srov. Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 158; Hoppe, *Jesus*, s. 22–25.

401/ Podobně jako u davidovského původu je třeba namítnout proti odmítnutí Betléma jako místa narození, že když v ostatních případech nebylo třeba, aby měly mesiánské postavy davidovský původ nebo pocházely z Betléma, nebylo by bylo zapotřebí tyto složité konstrukce činit ani v případě Ježíšově. Argumentovat lze i obráceně: Ježíš se narodil v Betlémě, ačkoliv rodina žila v Galileji (jak ostatně tvrdí i L 2,4). Narození v Betlémě bylo podnětem k vyhledání odpovídající tradice v Písmě. V době sepsání evangelií příslušníci Ježíšovy rodiny sice ještě žili a bylo by bývalo teoreticky možné tuto tradici ověřit, ale zdá se, že historické místo narození nebylo pro hlásání až tak důležité. Primární byl jeho teologický význam a spojení s dějinami spásy.

vě bylo 6 km od Nazareta znovu vystaveno město Sepforis, zničené v roce 4 př. n. l. syrským legátem Varem, jako hlavní město knížectví. Antipas přeložil posléze své sídlo do Tiberiady, kterou nechal vystavět kolem roku 19. Je pozoruhodné, že v evangeliích se o Sepforis ani Tiberiadě nenajde ani zmínka, ačkoliv je Ježíš nepochybně dobře znal. Je docela možné, že se jako řemeslník (zedník, tesař, truhlář) na výstavbě Sepforis podílel. O tom však žádné zprávy nejsou. V každém případě mu však život takových městských center nebyl neznámý (obrazy některých jeho podobenství prozrazují znalost městského života), přesto v těchto helénistických městech veřejně nepůsobil. Malá města (*poleis*) a vesnice (*komai*), kde Ježíš přednostně působil (venkov), byly osadami s několika desítkami až stovkami obyvatel (snad nanejvýš 1000–2000).

Kafarnaum – hlavní místo Ježíšovy činnosti

Kafarnaum na severním břehu Galilejského jezera se stalo hlavním místem Ježíšova galilejského působení. Leželo na hranicích mezi správními oblastmi Antipovou a Filipovou, snad tam byla usazena posádka (srov. L 7,1nn.) a fungovala celnice (srov. Mk 2,14); v městě na hranici lze obě takové instituce předpokládat. Po roce 39 ztratilo město na významu, když bylo území Antipovo přičleněno k ostatním částem Agrippy I. Evangelní tradice tedy líčí poměry z doby Ježíšovy. Josephus Flavius zmiňuje Kafarnaum jen dvakrát (v naprosto nevýznamných souvislostech).

Archeologické nálezy zdá se potvrzují údaje evangelií: byla zde vykopána synagoga (sice novější, ale snad s některými pozůstatky z doby Ježíšovy) a s velkou pravděpodobností i Petrův dům, resp. jeden dům, velmi chudý s pozůstatky ukazujícími na rybářské řemeslo, který byl postaven ještě před začátkem letopočtu a mezi roky 50–100 upraven na raně křesťanskou svatyni, tedy dům, kde se scházeli křesťané (domácí církve, kostel). O tom svědčí symboly i nápisy (s Ježíšovými výsostnými tituly), je zde navíc zmiňováno i jméno Petrovo. Vykopávky v Kafarnau také dovolují udělat si obraz o uspořádání dobového osídlení. Rodiny zde bydlely v jakýchsi obytných blocích: jednotlivé dvougenerační rodiny s vlastním obytným prostorem tvořily spolu (zřejmě na základě příbuznosti) větší společenství (velkorodinu). V jednom takovémto komplexu o rozloze 500 m², který archeologové odkryli poblíž zbytků synagogy, mohlo žít na 100 lidí. Kafarnaum bylo v době Ježíšově i obchodním střediskem, vedla jím cesta do měst Filipovy tetrarchie (Filip vybudoval v letech 2–4 př. n. l. nedaleko Betsaidy nové město Julias), která

byla zkratkou *Via maris*. V době Ježíšově to bylo čistě židovské neopevňené městečko (či větší vesnice), kde žili rybáři, řemeslníci a drobní obchodníci, tedy lidé, kteří měli co dělat, aby se uživil.

Ježíšova rodina

Ježíš pocházel ze sociálně nepříliš movité řemeslnicko-zemědělské rodiny z Galileje a byl dobře obeznámen s životem chudých lidí. O jeho životě do doby jeho veřejné činnosti lze jen těžko něco konkrétního říci, protože tu nejsou k dispozici prakticky žádné údaje o rodině, v níž žil. Evangelia Matoušovo a Lukášovo obsahují sice vyprávění o dětství, jsou však svým literárním druhem a teologickým záměrem natolik poznamenána, že se z nich příliš nedají, pokud jde o rodinu samu, vyvozovat mnohé historicky přesné závěry.⁴⁰² Přesto jsou některé údaje z nich nezpochybnitelné. Ani z dalších textů evangelií mnoho informací o Ježíšově rodině nezískáme. Z hlediska sociálního šlo o relativně chudou (velko)rodinu, poměrně početnou (Mk 6,3 uvádí jmenovitě čtyři bratry-bratrance a nějaké sestry), živící se řemeslem (Ježíš byl stejně jako otec tesařem-stavebním dělníkem – Mk 6,3; Mt 13,55). Podle Flussera byl Ježíš na svou dobu vzdělaný, i když nepatřil k zákoníkům. „Orientoval se v Písmu i ústním podání a věděl, jak toto dědictví využít. Jeho židovské vzdělání bylo nesrovnatelně větší než vzdělání svatého Pavla.“⁴⁰³ Ježíš byl podobně jako Jan Křtitel oslovován titulem „rabi“, jenž byl podle Flussera⁴⁰⁴ v té době běžný pro učence a učitele Tóry (nešlo ještě o „úřední“ titul), který ho řadil do vrstvy vzdělců. Navíc prý byli tesaři považováni za obzvlášť vzdělané.

U Matouše a Lukáše se vyprávění o dětství shodují v několika podstatných věcech – jmenují Ježíšovu matku Maria (tak je to i u Mk 6,3) a jejího muže Josef (i L 4,22; J 6,42), jeho narození uvádějí do vztahu k Herodu Velikému a k Betlému. Obě tato evangelia přinášejí Ježíšův rodokmen, jakkoliv

402/ Mají především význam teologický, vyznavačský: chtějí podtrhnout, že Ježíš je od počátku Syn Boží, nový počátek stvoření (panenský porod). Jsou ve své literární podobě dílem povelikonoční reflexe, to ovšem neznamena, že neobsahují i historické skutečnosti. Ty však stojí jako prostředek vyznání víry.

403/ Flusser, Ježíš, s. 28. Flusserovo srovnání nelze brát doslova už vzhledem k různému charakteru textů. Ježíšovy výroky byly po delší čas tradovány ústně (Ježíš sám nic nepsal) a teprve pak zaznamenány, zatímco Pavel zanechal soubor svých autentických listů, které však mají především příležitostný charakter a vyjadřují se ke konkrétní problematice dané obce. Pavel sám o sobě vypovídá, že znal Zákon a tradice otců lépe než jeho vrstevníci (Ga 1,14).

404/ Flusser, Ježíš, s. 30.

rozdílný, který zařazuje Ježíšovu rodinu do potomků Davidových.⁴⁰⁵ Podle Theissen – Merz⁴⁰⁶ by pak formule Ř 1,3n. odpovídala této historické skutečnosti, když navíc Pavel některé členy Ježíšovy rodiny osobně poznal (Ga 1,19; 1 K 9,5). Jako syn Davidův je Ježíš označen už i v Mk 10,47n.

Členové Ježíšovy rodiny nebyli zpočátku zřejmě jeho veřejnou činností nijak nadšeni a považovali ho za pomateného (Mk 3,21), za nebezpečného, nedůvěřovali mu (J 7,5). Ježíš k nim měl proto, ale nejen proto (viz níže) jistý odstup (Mk 3,31–35par; L 11,27n.), nicméně po jeho smrti hráli v prvotní církvi významnou roli – jeho matka stála u zrodu církve, jeho bratr/bratranec⁴⁰⁷ Jakub se stal ve 40. letech hlavou jeruzalémské obce, jeho další příbuzní/bratři (1 K 9,5) se podíleli na misijní činnosti. Janovo evangelium navíc připisuje Ježíšově matce zvláštní místo v jeho působení (J 2,1–12) a pod křížem (19,26n.), které zdůrazňuje její významnou roli v prvotní církvi. Podle Eusebiovyh Církevních dějin⁴⁰⁸ hráli Ježíšovi další příbuzní po smrti Jakuba též významnou roli v prvotní církvi.

Problémem ovšem zůstávají ta místa Nového zákona, kde Ježíš svůj davidovský původ popírá: Mk 12,35–37par a J 7,42. Theissen – Merz vidí vysvětlení v tom, že v době Ježíšově ani potom nebylo příliš radno tuto víceméně politickou záležitost zdůrazňovat s ohledem na nábožensko-politické poměry v zemi. Jiná možnost vysvětlení těchto míst spočívá v tom, že davidovský pů-

405/ Pozoruhodné svědectví o Ježíšových příbuzných (vnucích Jakuba, bratra Páně) se nachází v Eusebiovyh Církevních dějinách, 3,20,1–6, a to jako zpráva převzatá od Hegesippa. Svědectví zdůrazňuje jejich davidovský původ a potvrzuje sociální statut drobných rolníků. Znění tohoto svědectví viz v dalším textu této kapitoly. Srov. i Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 164.

406/ Tamtéž, s. 182nn.

407/ Otázka Ježíšových nejbližších příbuzných, resp. jeho bratří a sester, je v bádání sporná a ne-lze ji jen na základě svědectví Nového zákona rozhodnout. Badatelé jako T. Holtz, Ježíš z Nazareta, s. 55n.; Pesch, *Mk-Ev I*, se kloní více k variantě Ježíšových tělesných bratří a sester (srov. Mk 4,31 a 6,3; Mt 13,55n., kde jsou jeho „bratři“ dokonce jmenováni, dále i 1 K 9,5; Ga 1,19; Jan 2,12), jiní poukazují na to, že slovo *adelphos* znamená jak bratr, tak bratranec, blízký příbuzný. Mt 13,55n. hovoří o Ježíšově rodině: „Což to není syn tesaře? Což se jeho matka nejmenuje Maria a jeho bratři Jakub, Josef, Šimon a Juda? A nejsou všechny jeho sestry u nás?“ Blíže k tomu viz Rudolf Pesch, *Das Mk-Ev I*, s. 322nn.

408/ Kniha III. 11: „Po Jakubově mučednické smrti a brzy na to po dobytí Jeruzaléma se prý tehdy sešli ještě žijící apoštolové a učedníci Pána spolu s tělesnými příbuznými Pána – i z nich totiž byli tehdy ještě naživu – ze všech stran a radili, kdo by byl hoden stát se Jakubovým nástupcem. Všichni jednomyslně uznali Symeona, syna Kleofáše, o kterém se zmiňuje evangelium, že byl Vykupitelovým příbuzným, za hodna tamního biskupského stolce. Kleofáš má být podle Hegesippa Josefovým bratrem.“ Tamtéž, s. 20, se hovoří o dalších příbuzných za císaře Domiciána. „Tito, poněvadž nebyli pouze vyznavači, nýbrž byli z rodu Pána, stali se po svém osvobození představenými křesťanských obcí a žili, když zase nastal klid, až do doby Trajana.“ Nakolik lze tyto zprávy, jež se opírají především o svědectví Hegesippa z 2. stol., považovat za historicky zcela spolehlivé, není jasné zejména pro výraznou apologetickou tendenci, která za nimi stojí.

vod nebyl nezbytnou podmínkou pro uznání někoho za mesiáše, jak o tom svědčí jiné mesiánské postavy té doby až do Bar Kochby, které také neměly davidovský původ, ale přesto byly částí obyvatelstva jako mesiáš přijímány. Davidovský původ by byl teprve postulátem prvotní církve. To je ovšem problematické, protože Ježíšova rodina byla v době vzniku Nového zákona ještě naživu, navíc nebyla-li to nutná podmínka víry v mesiáše, proč by si to prvotní církev vykonstruovala. „Je třeba počítat s možností, že si Ježíšova rodina skutečně davidovský původ připisovala. Očekávání, že mesiáš bude jistě pocházet z davidovské rodiny, mohla hrát v Ježíšově okolí i pro vznik jeho charismatu určitou roli.“⁴⁰⁹ Pokud nebyl davidovský původ nezbytnou podmínkou mesianity, a přesto se tradice o davidovském původu Ježíšově uchovala ještě dál, jak svědčí svědectví Hegesippovo, které zařadil Eusebius do svých Církevních dějin,⁴¹⁰ pak to svědčí spíše o jejich historicky relevantních kořenech:

„V tehdejší době zůstali z příbuzenstva Pána ještě vnuci Judy nazývaného podle těla bratrem Pána. Tyto (heretici) udali, že pocházejí z Davidova rodu. Jakýsi Evokatus je proto přivedl k císaři Domiciánovi. Tento stejně jako Herodes měl strach z Krista. Ptal se, zda pocházejí z Davidova rodu a oni to potvrdili. Pak se jich ptal, jaký mají majetek a jak velké je jejich jmění. Oba odpověděli, že mají jen 9000 denárů a z toho každému že patří polovina. Ale ani to, říkali, neměli v hotových penězích, nýbrž v poli, které obnáší jen 39 jiter. Z toho že zaplatili poplatky a sami se živí vlastníma rukama. Na to mu ukázali své ruce ztvrdlé prací a plné mozolů. Když se jich ptal na Krista a jeho království, kdy a kde se může Kristus zjevit, odpověděli, že to není žádné světské ani pozemské království, nýbrž nebeské a andělské, které se zjeví na konci času, potom že Kristus přijde v celé své velebnosti soudit živé i mrtvé a každému odplatí podle jeho skutků. Zato je Domicián neodsoudil. Pohrdl jimi jako zcela prostými lidmi. Propustil je a přikázal také zastavit pronásledování církve. Tito, poněvadž nebyli pouze vyznavači, nýbrž byli z rodu Pána, stali se po svém osvobození představenými křesťanských obcí a žili, když zase nastal klid, až do doby Trajána.“

Ve svém distancovaném vztahu k tělesné rodině (Mk 3,21, 31–35, L 11,27n.) i v podmínkách následování (Mt 10,28–30) a pravidlech života (Mt 23,8–10) zakládá Ježíš nový typ vztahu mezi sebou a učedníky, resp. přívrženci, a učedníky mezi sebou navzájem, a to vztah příslušnosti k *familia*

409/ Theissen – Merz, Der historische Jesus, s. 184.

410/ Theissen – Merz, Der historische Jesus, s. 164. Eusebius Církevní dějiny III,20, s. 50. Překlad J. J. Novák.

Dei. Rozhodující skutečností není tělesná příbuznost, nýbrž víra, věrnost jeho slovu. „Kdo činí vůli Boží, to je můj bratr, má sestra i matka.“⁴¹¹

Exkurz – Ježíšova rodina a jeho bratři a sestry

Rudolf Pesch se ve svém obsáhlém komentáři k Markovu evangeliu věnuje podrobně i dochovaným zprávám o Ježíšově rodině, resp. o jeho „sourozencích“. Tradice uchovala i jména některých z nich. Problém začíná už v interpretaci výrazu u Lukáše (2,7): „I porodila svého prvorozeného syna (*kai etéken tón hyion auté ton prototokon*).“ Lukáš tu sděluje, že Ježíš stojí na místě prvorozence, který je zasvěcen Bohu. Pojem prvorozený má především teologický význam. Z textu samého neplyne nic dalšího – ani že tento prvorozený byl jednorozený, ani opak.⁴¹² Interpretace prvorozený ve smyslu jednorozený je záležitostí církevní tradice. U Matouše (1,25) se, pokud jde o Ježíšovo narození, říká: „A nežili spolu, dokud neporodila syna (*kai ouk eginósken auté hós ou etéken hyion*).“ Tato konstatace ani nevylučuje, ani nepotvrzuje, že se po Ježíšově narození něco změnilo.⁴¹³ Zmínky o Ježíšových bratrech a sestrách se nalézají na více místech v Novém zákoně (vedle evangelií ještě u Pavla v 1 K a Ga), dále v několika mimobiblických pramenech.

1. Mk 6,3: „Což to není ten tesař, syn Mariin a bratr Jakubův, Josefův, Judův a Šimonův? A nejsou jeho sestry tady u nás?“ Mt 13,55–56 upravuje text Mk 6,3 především tím, že nazývá Ježíše synem tesaře: „Což to není syn tesaře? Což se jeho matka nejmenuje Maria a jeho bratři Jakub, Josef, Šimon a Juda? A nejsou všechny jeho sestry u nás?“ L 4,22 vynechává zmínku o bratrech a sestrách, odvolávku na Marii a charakterizuje Ježíše jako syna Josefova: „Což to není syn Josefův?“

2. Další místo u Marka je 3,31nn: „Tu přišla jeho matka a jeho bratři. Stáli venku a vzkázali mu, aby k nim přišel. Kolem něho seděl zástup; řekli mu: ‚Hle, tvoje matka a tvoji bratři jsou venku a hledají tě.‘ Odpověděl jim: ‚Kdo je má matka a moji bratři?‘ Rozhlédl se po těch, kteří seděli v kruhu kolem

411/ Podobně lze i u apoštola Pavla mluvit o vědomě pěstovaném pojetí církevního společenství jako *familia Dei*, jak tomu nasvědčuje i oslovení a označení bratří, event. sestry.

412/ J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 75.

413/ J. Gnika, *Das Matthäusevangelium*, s. 22, viz též zde exkurz 1: „Die Jungfraugeburt Jesu“. Otázka Ježíšových sourozenců či příbuzných, bratranců a sestřenic, není nicméně totožná s problémem panenského početí a narození. Bylo by na místě se zabývat hlouběji teologickými aspekty této problematiky, jejími předpoklady ve Starém zákoně apod. K tomuto tématu, jemuž se zde nelze věnovat, odkazují na studii J. Hřebíka *Starozákonní východiska nauky o matce Páně*, in: *Maria z Nazareta*, s. 47–61.

něho, a řekl: „Hle, moje matka a moji bratři! Kdo činí vůli Boží, to je můj bratr, má sestra i matka.““

Celá tato scéna je uvedena 3,20–21 a perikopou o sporu se zákoníky, jakou mocí vyhání Ježíš zlé duchy. „Vešel do domu a opět se shromáždil zástup, takže nemohli ani chleba pojmít. Když to uslyšeli jeho příbuzní, přišli, aby se ho zmocnili; říkali totiž, že se pomátl.“ Zde Marek rozlišuje mezi příbuznými (*hoi par autou*) a matkou a bratry (*hé métér kai adelfoi autou*). Zajímavé je, že s výjimkou příběhů z dětství Ježíšova jeho otec Josef nehraje v evangelních zprávách o Ježíšově činnosti žádnou roli. Je docela možné, že v době Ježíšova veřejného působení již nežil.⁴¹⁴ L 8,19–21 situaci zjednodušuje a text krátí (vynechává souvislost, která je v Mk 3,21). Z Ježíšovy odpovědi vypadávají sestry. Mt 12,46–50 také vynechává souvislost, která je v Mk 3,21, jinak v zásadě přebírá celý Markův text.

3. J 7,2.5.10 mluví o bratrech, kteří Ježíše vyzývají, aby šel na svátky do Jeruzaléma a vystoupil veřejně.

4. Pavel, který ještě zřejmě nezná tradici o panenském početí a narození nebo o tyto věci nemá žádný zájem, hovoří v 1 K 9,5 o bratrech Páně (*kai adelfoi tou kyriou*) a v Ga 1,19 o Jakubovi, bratru Páně (*heteron de tón apostolón ouk eidon ei mé Jakobon ton adelfon tou kyriou*). Otázka, zda to byli tělesní sourozenci nebo bratranci či jiní příbuzní, nehraje u Pavla žádnou roli, spíše odkazuje na skutečnost, že po Ježíšově smrti jeho bratři/bratranci hráli v prvotní obci důležitou roli. Jakub, bratr Páně, byl vedoucím představitel jeruzalémské obce, kde měl rozhodující slovo (srov. např. Sk 15,13–21; 21,17; Ga 2,9.12).

5. O tom svědčí i zpráva zachovaná u Josepha Flavia v jeho Židovských starožitnostech XX,9,1;§ 200: „Ananos shromáždil synedrion a předvedl před něj bratra Ježíše, nazývaného Christos (jmenoval se Jakub), a některé další a obvinil je, že překračují zákon, a nechal je ukamenovat.“ Ananos byl židovským veleknězem v roce 62, k mučednické smrti Jakuba, bratra Páně, došlo po smrti prokurátora Festa a krátce před nástupem nového prokurátora Albina. Toto na biblickém podání nezávislé Josephovo svědectví dokládá, že Jakub byl v tradici považován za bratra Ježíšova. Josephus Flavius jinak příbuzenské vztahy pečlivě rozlišuje.

6. Z již citovaného svědectví z Eusebiovyh Církevních dějin III,20,1,⁴¹⁵ které přebírají svědectví Hegesippovo (z 1. pol. 2. stol.), je Juda označen za

414/ Podobně soudí i T. Holtz, Ježíš, s. 56.

415/ Viz předchozí text.

údajně tělesného bratra (*adelfos kata sarka*). Podle Pesche jde ono zneurčitění „údajně“ na vrub Eusebia. Hegesippos a po něm i Eusebios rozlišují mezi bratrem (*adelfos*) a ostatními příbuznými.⁴¹⁶

Na základě samotných biblických textů a dobových mimobiblických svědectví nelze otázku Ježíšova jednorozenectví beze zbytku rozhodnout. Spíše se zdá, že všechna tato svědectví mluví ve prospěch chápání tzv. Ježíšových bratrů a sester jako skutečných sourozenců. Tím není nijak dotčen Ježíšův božský původ, nýbrž to klade otázku po správném chápání dogmatického výroku o Mariině panenství. Na druhé straně nelze ani tradiční interpretaci bratrů a sester Ježíšových jakožto vzdálenějších příbuzných jen tak odmítnout, a to jak pro její stáří, tak pro nemožnost ji přesvědčivě vyvrátit. Rozhodnutí, jak dané výpovědi interpretovat, je určováno celkovou naukou církevního společenství, nikoliv jen texty samotnými. V tomto smyslu je rozhodující tradice, v níž jednotliví křesťané stojí. I na tomto případě se ukazuje, že bible je vždy čtena v určité církevní (dogmatické, tj. naukové) tradici. Je zřejmé, že pro prvotní církev nehrála tato skutečnost žádnou roli: věřila v Ježíšův božský původ a nezabývala se biologicko-naturalistickými otázkami; její výpovědi je proto třeba brát především z teologického hlediska. Uplatňováním našich z minulosti zděděných kategorií na skutečnost jednoty Ježíšovy lidské a božské přirozenosti, panenského početí, porodu apod. nám vznikají potíže, neboť tyto zásadní teologické výpovědi přetěžujeme svým příliš naturalistickým výkladem, který se tak smyslu biblických výpovědí vzdaluje. Nejdůležitější skutečností je, že Ježíš je Synem Božím, novým počátkem v řadě zrození, tím, kdo byl vyňat z genealogie hříchu, porušenosti tohoto světa. Jakým způsobem se tak stalo, zůstává v hloubce Božím tajemstvím.

Ježíšovi učedníci

Ježíš povolával do své blízkosti učedníky, a to i ženy. Zvláštní roli v jeho bezprostředním okolí však hrálo jeho 12 učedníků, posléze apoštolů. Jejich počet má zcela jistě symbolickou hodnotu: měl být znamením nového Izraele.

Nejbližšími možnými analogiemi vztahu mezi Ježíšem a jeho učedníky jsou podle Theissen – Merz⁴¹⁷ rabínský učitel a jeho žáci a proroci a jejich žáci. Rozdíl mezi Ježíšem s jeho učedníky a rabbim s jeho žáky spočívá v tom, že

416/ R. Pesch, *Das Markusevangelium I*, s. 324: „Protože Ježíšova strýce Klopase nazývá Eusebios (HistEccI III,11) bratrem Josefa, otce Ježíšova, lze mít těžko za to, že vedle bratrance (vzdáleného příbuzného) zná dva druhy „bratrů“.“

417/ Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 198nn.

Ježíš na rozdíl od rabínských učitelů (učitelů Zákona) nezůstával na místě, nýbrž putoval po celé zemi; učednictví zakládalo trvalý existenciální vztah (rabínské žáci mohli měnit učitele a doba učení byla omezená); nauka byla u rabbiho memorována, a tak osvojena; u Ježíše (s výjimkou Otčenáše, event. dalších menších věcí) byl způsob podstatně méně striktní a vázán na situaci; u rabbiho byli žáky pouze muži, v Ježíšově následovnictví se nacházely i ženy. Ježíš si svoje učedníky vybíral, u rabínských učitelů to bylo naopak. Společenství Dvanácti navíc tvořilo zvláštní „vedoucí tým“.

Blíže než vztahu rabbi–žáci stojí Ježíšovu vztahu s učedníky vztah mezi prorokem a jeho žáky či následovníky (např. Eliáš–Eliáša⁴¹⁸), a to především v ohledu povolání, životního společenství a sdíleného charismatu. I proroci 1. století n. l. měli své následovníky, nikde však nelze najít něco jako společenství Dvanácti.

Podle mého názoru byl nejbližší analogií a možná i vzorem Jan Křtitel a jeho učedníci. O jejich organizaci víme velmi málo, nicméně ze strohých poznámek evangelíje je zřejmé, že zde existovala poměrně pevná osobní vazba na Jana Křtitele⁴¹⁹ (Mk 6,29; společenství žije navíc dál i po smrti Jana Křtitele jako vyhraněná skupina),⁴²⁰ že měli společenství modlitby a asketické praxe (L 11,1; 5,33), společnou činnost (křtění), tedy společné sdílení charismatu. Podle Lukáše (5,33) bylo společenství Ježíšových učedníků připodobňováno společenství Janových učedníků nebo farizejů. Vedle vyhraněné skupiny Dvanácti existoval širší okruh učedníků, kteří sdíleli společenství (Sk 1,21) i poslání (L 10,1–12). Mezi nimi byly, jak bylo už poznamenáno, i ženy. Theissen – Merz⁴²¹ nabízejí ještě srovnání s dalšími podobnými skupinami, s esejci a kyniky, pokud jde o pravidla vybavení na cestu. Z nich je zřejmé, že Ježíšovy učedníky měla charakterizovat především důvěra v Boží prozřetelnost (srov. též Mt 6,25–34par).⁴²²

418/ Za pozornost stojí okruh legend spojovaných zejména s Elišou (a prorockými žáky) 2 Kr 4–6, zejména 4,38–44; 5,1–19; 6,1–7.

419/ I Ježíš k němu choval úctu poté, co od něho odešel.

420/ Nejvíce zmíněk o Janových učednících obsahuje Janovo evangelium, tam jsou však silně překryty konkurenčním vztahem mezi janovskou křesťanskou obcí a společenstvím učedníků Jana Křtitele (J 2,35nn., 3,22–26; 4,1). O Janových učednících se hovoří ještě v Mk 6,29par Mt (pohřbení těla Jana Křtitele); Mt 11,2.7par, L 9,18nn. (Jan posílá své učedníky s dotazem k Ježíšovi); L 11,1 (modlitba), L 5,33 (spor o půst).

421/ Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 200.

422/ V současné době se vede, zejména v anglicky mluvících zemích, živá debata o Ježíšově blízkosti k helénismu a kynickému hnutí. Avšak paralely mezi oběma jsou spíše povrchní, např. „potulný“ život, hlásání na cestách, důraz na sebevydanost apod.; aniž zde lze debatu hlouběji komentovat a téma vyčerpat, je možné poukázat na základní rozdíly, jako je okruh adresátů, zaměření (*autarkeia*,

Ježíšovi učedníci jsou povoláni Ježíšem, sdílejí s ním jeho život, tj. nezajištěnost, odkázanost na podporu druhých, bezdomovectví, a to až do „popření“ rodinných svazků (např. zákaz pohřbu otce – Mt 8,21). Mají ale podíl na jeho poslání a charismatu (hlásání a moc uzdravovat, vyhánět zlé duchy, udělovat pokoj⁴²³), dar ducha. Učedníci sdíleli také podíl na zaslíbení mesiánské moci (srov. Mt 19,28; L 22,30). Ježíš společně se svými Dvanácti (nový Izrael) bude soudit 12 izraelských kmenů (starý Izrael): učedníkům je tedy připsána mesiánská soudcovská moc na konci časů.

Otázka historické podoby Dvanácti v době Ježíšově je složitější, než se na první pohled zdá. Jsou badatelé, jako K. M. Fischer⁴²⁴, kteří se domnívají, že grémium Dvanácti je povelikonoční symbolickou záležitostí, že počet učedníků v době Ježíšově nelze přesně stanovit. Jedním z důvodů pochybností o přesném okruhu vyvolených učedníků jsou rozdílné seznamy Dvanácti (srov. Mk 3,16–19; Mt 10,1–4 a L 6,13–16, Sk 1,13 a J 1,40–50), dále učedník, kterého Ježíš miloval, a jiní nejmenovaní učedníci, zmiňovaných 70/72 (L 10,1.17), celník Levi (Mk 2,14nn. – Levi, syn Alfeův – též L 5,21nn.: na rozdíl od Mt 9,9 – celník Matouš; Bartimeus Mk – 10,52; Kleofáš a další učedník – L 24,13n., 11 učedníků a jejich druzi; L 24,33; Justus, Matěj – Sk 1,21). Tato otázka by si vyžadovala samostatné studie, protože oddělit povelikonoční realitu od předvelikonoční je složité a nikdy to nelze provést s naprostou jistotou. Je nicméně zřejmé, že tradice Dvanácti je natolik zakotvena v evangeliích,⁴²⁵ včetně vedoucí role Petrovy, že je obtížné ji přesunout až na dobu povelikonoční. Při řešení otázky grémia Dvanácti je možné pracovat s hypotézou různých tradic seznamů osob, aniž by však byl dotčen fixní počet Ježíšových nejbližších učedníků. Je nesporné, že okruh Ježíšových učedníků byl širší, jak plyne z uvedených zmínek, ale nejužší okruh zůstal co do počtu zachován. Počet dvanáct podle mého názoru odkazuje víc na historickou situaci Ježíšovu než na dobu pozdější. Je nepochybné, že číslo dvanáct není náhodné, má symbolickou platnost, vázanou na dějiny Izraele. Tato tradice mohla být posílena rozhodující rolí, kterou mělo Dvanáct

tj. soběstačnost × závislost na Bohu) a celý náboženský kontext. Také je třeba počítat s tím, že obraz Ježíše a jeho působení byl v pozdějších letech podáván v myšlenkových schématech jiné kultury a historické situace (to je např. zřejmé u Lukáše, který je řeckým způsobem myšlení a psaní ovlivněn nejsilněji). Kynický ideál mohl hrát svou mnohem více u apoštola Pavla – k tomu viz např. M. Ebner, *Leidenslisten und Apostelbrief*.

423/ Dar pokoje, který mají učedníci udělovat (nebo odpírat), je eschatologickým darem. Pův. hebr. *šalom* znamená víc než jen klid a mír, jde o dar spásy.

424/ Karl Martin Fischer, *Das Urchristentum*, s. 48; s. 70n.

425/ Je ostatně známa i Pavlovi – 1 K 15,5; musela být tedy pevně zakotvena ve vědomí prvotní církve.

v prvotní církvi, i když poměrně brzo se vytvořila další vedoucí grémia (srov. Sk 6,3: sbor 7 „jáhnů“ pro řecky mluvící část obce).⁴²⁶

Srovnají-li se katalogy Ježíšových učedníků, vyvstane následující obraz:

1. Mk 3,16–19: Petr (Šimon), Jakub a Jan (Zebedeovci-Boanerges), Ondřej, Filip, Bartoloměj, Matouš, Tomáš, Jakub Alfeův, Tadeáš, Šimon Kananejský, Jidáš Iškariotský. Ve 2,14 je k následování vyzván Levi, syn Alfeův, celník: „Pojď za mnou! On vstal a šel za ním.“ Podobně referuje Mk 10,52 o Bartimeovi: „... a šel tou cestou za ním.“
2. Mt 10,1–4: Šimon-Petr, Ondřej (bratr Petra), Jakub a Jan (Zebedeovci), Filip, Bartoloměj, Tomáš, celník Matouš, Jakub Alfeův, Tadeáš, Šimon Kananejský, Jidáš Iškariotský. Oproti Markovi je přehozeno pořadí na začátku seznamu, dále k Matoušovi je přidána charakteristika celník. U Matouše 9,9 se z Leviho stává Matouš.
3. L 6,13–16: Šimon-Petr, Ondřej (bratr Petrův), Jakub, Jan, Filip, Bartoloměj, Matouš, Tomáš, Jakub Alfeův, Šimon zv. Zélóta, Juda Jakubův, Jidáš Iškariotský. V pořadí zachovává autor Lukášova evangelia systém Matoušův až do Bartoloměje, Matouš a Tomáš jsou prohozeni. Šimon nenese přízvisko Kananejský, nýbrž Zélóta. Místo Tadeáše se tu objevuje Juda Jakubův. U Lukáše je v 5,27 zachováno jméno celníka Levi (bez přídomku syn Alfeův) i jeho povolání k následování. V 10,1.17 je zmiňováno 70/72 dalších nejmenovaných učedníků. V L 24,13–35 se hovoří o dvou dalších učednících, z nichž jeden se jmenuje Kleofáš.
4. Sk 1,13 zachovávají stejný seznam jmen jako L 6,13–16 jen s nepatrnou obměnou v pořadí na začátku. Chybí tu samozřejmě Jidáš, který podle Sk 1,18–19 si za získané peníze koupil pole, pak se „zřítíl střemhlav“ a vyhřezly mu vnitřnosti.⁴²⁷ Z volby nového apoštola – Matěje je zřejmé, že okruh Ježíšových učedníků byl skutečně mnohem širší, i když onen počet 12 hrál důležitou roli.

426/ V jeruzalémské obci se brzo dostali do vedení další, např. Jakub, bratr Páně.

427/ Autor Skutků vypráví o konci Jidášově v souvislosti s etiologickou legendou jména Hakeldama (Krvavé pole). V Jeruzalémě musela kolovat zpráva-legenda, že se Jidáš zabil, a to v souvislosti se zmíněným polem. Ve Skutcích je jeho konec líčen podobně jako konec Agrippy I., jehož tělo bylo rozežráno červy. Jde tedy spíše o topos než o historickou informaci. Líčení smrti Heroda Agrippy se nalézá i u Josepha Flavia ve Starožitnostech, kde je řečeno, že Herodes zemřel po pěti dnech (viz 1.3.3). Mt v 27,3–10 líčí konec Jidášův jinak. Podle jeho líčení se Jidáš oběsil. Teprve velerada se rozhodne dát Jidášem vrácené peníze na koupi zmíněného pole („Pole krve“). Mt sleduje tímto vyprávěním svůj teologický zájem, nikoliv historickou věrohodnost. Ostatní evangelia o Jidášově konci nemluví. Z rozdílnosti legend je možné usuzovat na nejasnost Jidášova osudu po Ježíšově ukřižování. Oba dva autoři se snaží Jidášovu smrt vylicít jako naplnění Písma, každý ovšem s odkazem na jiný text. U Matouše jde o smíšený citát z: Za 11,12n., Jr 18,2n. a 32n., Ex 9,12, ve Skutcích jde o odkaz na Ž 69,26 a 109,8.

5. Jan – hovoří sice o Dvanácti jako ustálené veličině, nikde však seznam 12 učedníků nepodává. V jeho podání hrají důležitou roli jiní učedníci než u synoptiků. V J 1,35–51 jsou jmenováni Ondřej, bratr Šimona-Petra, který přivádí Šimona-Petra (Šimon bar Jóna) k Ježíšovi, Filip (z kontextu vysvítá, že byl jedním ze dvou prvních učedníků – tedy vedle Ondřeje), Natanael; v 11,16 je uveden Tomáš zv. Didymos (též 14,5; 20,24.26–29), ve 21,2 se mluví o synech Zebedeových. Významnou roli hraje v Janově evangeliu Filip (1,43–48; 6,5.7; 12,20n.; 14,8n.). Podobnou, i když méně výraznou roli hraje i Ondřej. Od 13,23 se pak objevuje učedník, kterého Ježíš miloval, jenž stojí v konkurenčním postavení vůči Simonu Petrovi. Jan hovoří i o Jidášu Iškariotském, který je v 13,2 ještě precizován jako syn Šimonův. Postava Jidáše Iškariotského dostává u Jana výrazné teologické rysy zrádce.
- Celou otázku můžeme uzavřít konstatací, že grémium Dvanácti bylo historickou skutečností, veličinou, která hrála důležitou roli v době předvelikonoční i povelikonoční (zejména v první generaci). V seznamech učedníků lze najít jisté odchylky, které nespochybňují existenci tohoto Ježíšova nejužšího okruhu učedníků, nýbrž poukazují na odlišnost tradic, vysvětlitelnou i různou důležitostí jednotlivých postav v povelikonoční době v prvotní církvi. Vedle tohoto nejužšího okruhu existoval další širší okruh, z něhož se v povelikonoční době rekrutovali svědci, hlasatelé evangelia, apoštolové v širokém smyslu slova. Ztotožnění apoštolského „úřadu“ výhradně s grémiem Dvanácti je záležitostí pozdější doby, v prvotní církvi mělo slovo apoštol mnohem širší význam.

Ježíš a ženy

Jak už bylo vícekrát podotknuto, nalézaly se v Ježíšově blízkosti i ženy. Byly stejně jako muži adresátkami Ježíšova poselství o přicházejícím království Božím. Aktivní role žen v Ježíšově okruhu učedníků, posluchačů a přátel (stejně jako v prvotní církvi v misijní práci a službě obci) je něco, co muselo přesahovat dobové zvyklosti. I když je možné počítat s tím, že předpisy Zákona na venkově nebylo možné striktně dodržovat (tedy oddělení světa žen a mužů), protože v zápase o obživu bylo zapotřebí každé ruky, žena tedy nemohla zůstat omezená na prostor domu a domácnosti, přesto byla společnost výrazně patriarchální a samostatná role žen v židovském prostředí velmi výjimečná.⁴²⁸

^{428/} Jiné možnosti samozřejmě platily pro vrstvu elity a pro helénistické prostředí, ale i tam platila značná omezení, jako byl podíl na veřejné moci, svědectví u soudu apod.

Ježíš připisuje ženám stejnou zodpovědnost za vlastní osud ve vztahu k eschatologickému naplnění jako mužům (srov. Mt 24,40n. a L 17,34n.). Jeho poselství se obrací i k ženám na okraji společnosti (prostitutkám: Mt 21,31n., přijímá je do svého společenství; L 7,36–50: hříšnice v domě farizejově). Ježíš uzdravuje ženy nejen tělesně, ale integruje je zpět do společnosti (žena s krvotokem, vzkríšení Jairovy dcery, vyhnání zlých duchů, žena, která se nemohla narovnat, Syroféničanka a její dcera) a překračuje přitom (podobně jako u mužů) různá společenská tabu (předpisy o čistotě, sabatu). Ženy jsou v jeho doprovodu, přijímá jejich pohostinství stejně jako pohostinství mužů (L 10,38–42: Marie sedící u nohou Ježíšových je charakterizována svým postojem jako učednice), ženy jsou v okruhu jeho blízkých (srov. L 8,2n.; Mk 15,40n.; Mt 27,55; L 23,49), jsou svědkyněmi jeho ukřižování a pohřbu (Mk 15,40n., 47; Mt 27,55n. 61; L 23,49.55n.; J 19,25–27). Ženy se také stávají prvními svědkyněmi a hlasatelkami zmrtvýchvstání (vzhledem k roli, kterou žena ve společnosti měla, je to historicky věrohodné). V Janově evangeliu je Martě do úst vloženo stejné vyznání jako u synoptiků Petrovi (srov. J 11,27); Marie, sestra Marty, si zvolila to nejdůležitější – společenství s Pánem (L 10,42); Marie z Magdaly se ve své lásce rovná učedníku, kterého Ježíš miloval (J 20,11–18). I když mnohá vyprávění dostala svou literární podobu už pod vlivem situace v jednotlivých církevních obcích, přes to je třeba základ hledat u samotného Ježíše. Kdyby tomu tak nebylo, těžko by prvotní církev sama vyvozovala tak radikální důsledky, pokud jde o aktivní roli žen.⁴²⁹

„Usedlí i putující Ježíšovi učedníci a učednice chápali sami sebe jako ty, kdo mají účast na začínající Boží vládě, jež staví mocenské poměry tohoto světa na hlavu. Ačkoliv rozdílné životní způsoby nutně vedly k rozdílům v sebepochopení a étosu, byl v obou skupinách patriarchální model rodiny zpochybněn ve prospěch nové Boží rodiny, v níž jedině Bůh je otec a lidé jsou si navzájem sourozenci.“⁴³⁰ I ve svém hlásání používal Ježíš obrazy ze života žen. To je o to pozoruhodnější, že se to dalo ve výrazně androgynní kultuře, navíc to svědčí nejen o tom, že Ježíš byl se světem žen obeznámen, ale i že jeho řeči byly ženám adresovány. V jeho podobenstvích se ženy stá-

429/ Účast žen např. na Pavlově misijním působení, ale i paralelně s ním, nebo struktura janovských obcí a role žen v ní by byly bez opory v historické situaci Ježíšova hnutí těžko představitelné. Také konfrontace s okolním světem silně patriarchální společnosti vedla posléze k opuštění tohoto modelu rovnoprávného postavení ženy. Srov. Ga 3,26–28 jako „Magna charta“ křesťanského společenství, obce.

430/ Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 206.

vají identifikačními postavami i pro muže (L 18,1–8), jejich svět se dokonce stává příkladem Božího jednání (L 13,20n.; 15,8–10). I radikální nároky na sexuální chování jsou formulovány na obranu ženy (Mt 5,27–32), protože ona v této době byla tou, jež byla nábožensko-společenskými předpisy a normami znevýhodněna.

Jeruzalém a pašijové události

Všichni evangelisté svorně líčí konec Ježíšova života jako vyvrcholení jeho poslání, a to právě v Jeruzalémě. Všechna evangelia líčí také Ježíšovo symbolické jednání namířené proti Chrámu a jeho provozu, i když synoptici v jiném časovém sledu než Jan. Jan klade tuto událost na začátek Ježíšova veřejného působení, synoptici na konec. Toto symbolické jednání je v evangeliích spojeno s předpovědí zániku Chrámu, Marek (14,58) a Jan (2,19)⁴³¹ přinášejí společně výrok o zničení Chrámu a jeho znovuvybudování ve třech dnech. Takováto proroctví mají svou tradici již u starozákonních proroků (Mi 3,12; Jr 7,3–34; 26,6nn.), podobně jako Ježíš prorokoval jeho již zmíněný jmenovec Ježíš, syn Ananiášův, čtyři roky před začátkem židovské války. Všechna tato proroctví nejsou adresována proti Chrámu jako takovému, nýbrž proti jeho zneužívání k nepravému kultu a nepravému sebepotvrzení. Podle Theissen – Merz⁴³² se v nich všech odrážejí strukturální konflikty mezi venkovem a městem, k nimž v Jeruzalémě otevřeně docházelo zejména o svátcích.

Ježíš vystupuje se svou kritikou Chrámu o svátcích, přičemž je při svém příchodu do Jeruzaléma jako král vítán zřejmě především svými přívrženci, kteří s ním přišli z Galileje, zatímco část jeruzalémského obyvatelstva, najmě příslušníci horní vrstvy (velekněz a jeho pomocníci, starší, zákoníci, přední mužové a u Lukáše i farizejové), si zachovávají kritickou distanci, resp. se cítí touto kritikou ohroženi, neboť byli na Chrám existenčně závislí, nehledě na to, že Chrám tvořil podstatnou součást jejich identity – pro jeruzalémské obyvatelstvo jistě ještě více než pro jiné. To je ostatně zřejmě možné také cítit za voláním části obyvatelstva po Ježíšově ukřižování. Evangelia to popisují jako rozhodnutí a hledání možnosti jak Ježíše zabít, které nakonec vyústilo v jeho zatčení chrámovou stráží, odsouzení, obvinění před Pilátem a nakonec k usmrcení na kříži.

431/ Viz též Sk 6,14.

432/ Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 170.

Vzhledem k tomu, že v době svátků hrozily ve městě nepokoje,⁴³³ byl prokurátor ve městě přítomen se svými vojáky. Ježíš byl ovšem zajat nikoliv římskými vojáky, nýbrž chrámovou policií a předveden před velekněze. Ten ho s obviněním z politických nároků předal Pilátovi. Ježíš byl odsouzen a popraven jako jeden z radikálních povstalců. Proces proti Ježíšovi se konal v pretoriu, úředním sídle prokurátora. To bylo s největší pravděpodobností v Herodově paláci (nikoliv v pevnosti Antonia, jak se mělo dříve za to), jenž se nalézal v západní části tehdejšího Jeruzaléma, v tzv. Horním městě. Jeho poloha byla příznivá pro kontrolu situace ve městě, neboť ležel výše než Chrám. V J 19,13 jmenovaná Gabbatha (Lithostróton – kamením dlážděný⁴³⁴) znamená podle Theissen – Merz⁴³⁵ vyvýšené místo, výšina by to mohla potvrzovat. Tomu nasvědčují i archeologické vykopávky, zejména objevené zbytky Herodova paláce, jednoho z nejluxusnějších té doby.

Ježíš byl posléze ukřižován na místě zvaném Lebka, hebrejsky Golgotha, místo, které stálo za městskými hradbami, a byl také v nedaleké zahradě pohřben. Po rozličných teoriích a interpretacích různých nálezů v Jeruzalémě se dnes znovu, na základě posledního důkladného archeologického průzkumu, ukazuje, že to bylo s velkou pravděpodobností opravdu na místě, kde dnes stojí chrám Božího hrobu. Definitivní jistotu lze však těžko získat po té, co byl Jeruzalém v roce 70 a 135 srovnán se zemí, a dalších dvacet století pohnutých dějin zanechalo v Jeruzalémě své stopy – stavební i válečné.

Ježíš a jeho životní data – relativní chronologie

Ježíš se narodil podle Matouše i Lukáše v době panování Heroda Velikého, tedy někdy před rokem 4 př. n. l. Jeho narození souviselo podle L 2,1nn. s nařízením císaře Augusta pořídit v provinciích daňový soupis, tzv. Quiriniův soupis. Ten se nejčastěji (pokud je údaj z Lukášova evangelia považován za historicky korektní) klade do roku 7 př. n. l.⁴³⁶ (první část) a do roku 6/7 n. l. (druhá část); s historicky doloženým censem v roce 6 n. l. souvisela i povinná

433/ Viz Žid. starož. XX,5,3; § 106n.; XX,9,2; § 204 n. Srov též Sk 21,27–36, kde je líčeno Pavlovo zajetí v Jeruzalémě (podle Sk 20,16) o Letnicích. Líčení Skutků jistě přizpůsobuje Pavlův osud osudu Ježíšovu, nicméně zachovává svědectví o nepokojích, které o svátcích často propukávaly.

434/ Ekumenický překlad překládá – na dláždění. Mohlo jít i o mramorovou dlažbu nebo mozaiku – viz Souček, Slovník k danému heslu.

435/ Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 171 – význam však není zcela jistý: viz tam pozn. 22 na s. 171.

436/ Viz kapitola Quiriniův census.

přísaha věrnosti císaři⁴³⁷ (po odvolání Archelaa a přímém začlenění Judska a Samařska pod římskou správu), která vyvolala ozbrojený odpor. Problémy s údaji Lukášova evangelia a jejich historickým přiřazením nedovolují nicméně přesné datování Ježíšova narození.

Někdy se pro podporu přesného datování Ježíšova narození uvádí i důkaz z astronomie, a to že v roce 7 př. n. l. došlo ve třech fázích k velké konjunkci mezi Jupiterem a Saturnem v souhvězdí Ryb, která bývá považována za matoušovskou hvězdu na východě (Mt 2,2–9). Planeta Jupiter platila za královskou hvězdu, Saturn byl v helénistickém hvězdopřevectví hvězdou Židů, souhvězdí Ryb byla přisuzována doba konce světa: jejich konjunkce tedy označovala velikého krále v zemi Židů, který má být panovníkem epochy konce světa. Nicméně Matoušovo evangelium má na mysli nikoliv astronomický úkaz, byť sebepodivuhodnější, nýbrž zázračný nebeský jev svědčící o velikosti narozeného dítěte. Jde spíše o prostředek literární.⁴³⁸ Je však také možné, že pozoruhodný astronomický úkaz dal podnět ke vzniku legendy, kterou Matouš reprodukuje. I Matoušem uváděný údaj, že Herodes nechal zabít všechny chlapce do dvou let (Mt 2,16), podle něhož by se Ježíš narodil kolem roku 6 př. n. l., nelze brát striktně historicky, protože celé vyprávění je orientováno na starozákonní citát. Pokud jde o datum Ježíšova narození, je třeba se spokojit s konstatováním, že to bylo na sklonku vlády Heroda Velikého, což znamená, že to mohlo být nejspíše mezi roky 8–6 př. n. l.

Spolehlivěji lze datovat vystoupení Jana Křtitele, jehož činnost všechna evangelia kladou na počátek Ježíšova veřejného působení: podle Lukáše (3,1) k tomu došlo v 15. roce vlády císaře Tiberia, což mohlo být podle římského kalendáře a počítání od 19. 8. 28 n. l. do 18. 8. 29 n. l. (císař Augustus zemřel 19. 8. roku 14) nebo podle syrského, které od Seleukovců převzali i Židé, od 1. října 27 do 30. září 28 (1. rok vlády Tiberiovy by trval od 19. 8. 14 do začátku nového roku, který byl 1. října, 2. rok začínal zároveň s novým rokem). Jan

437/ Tak to vysvětluje W. Grundmann, *Das palästinensische Judentum*, in: *Umwelt*, s. 160. Srov. i Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit*, s. 72–74, česky *Hledání historického Ježíše*, s. 76nn.

438/ K vyprávění Matoušova evangelia existují religionistické paralely – spojení narození krále s kosmickým úkazem (hvězdou), jeho pronásledování (viz např. narození Mojžíše), přinesení darů i panenské narození, i z tohoto důvodu jsou vyprávění o dětství v Mt z hlediska své historické hodnoty těžko hodnotitelná.

Podle J. Pouče, *Náš letopočet*, se Dionysius při stanovování data Ježíšova narození nedopustil chyby. Podle jeho výpočtů se Ježíš narodil skutečně v roce 1 př. n. l. (25. 12.) na sklonku vlády Heroda Velikého, který dle Poučových výpočtů zemřel až v r. 1 n. l., nikoliv 4 př. n. l., jak uvádí ostatní odborná literatura. Tento názor je ovšem zcela ojedinělý.

tedy vystoupil se svým poselstvím někdy v letech 27–28.⁴³⁹ Jak dlouhá časová mezera dělí Janovo a Ježíšovo vystoupení, nelze přesně určit. Počítá se s tím, že ne velká, takže Ježíš mohl být od Jana pokřtěn v tomto období. L 3,23 udává, že Ježíšovi bylo asi 30 let, což je údaj natolik nepřesný, že z něj nelze nic vyvozovat. 30. rok života byl prý v antice považován za ideální stáří (možná jde i odkaz na Starý zákon: Gn 41,46 – Josefovi bylo 30 let; 2 S 5,4 – Davidovi bylo 30 let, když byl pomazán za krále; Ez 1,1 – prorok Ezechiel je povolán za proroka). Někteří jiní badatelé udávají 40. rok života.

Ježíšova veřejná činnost trvala podle Janova evangelia zdá se přes dva roky – Jan se zmiňuje o trojích Velikonocích (2,13; 6,4; 11,55), tzn. asi v letech 28–30. Ovšem hodnocení Janových časových údajů není bez problémů. Podle Marka (synoptiků) na základě schematického líčení Ježíšova působení jako cesty z Galileje do Jeruzaléma by se zdálo, že Ježíš působil 1 rok, což je spíše literární záměr než historická skutečnost. Jisté je, že Ježíš působil v době Pontia Piláta (26–36). Antipas byl tetrarchou v Galileji a Pereji v letech 4 př. n. l.–39 n. l.; Filip byl tetrarchou v Itureji a Trachonitidě v letech 4 př. n. l.–34 n. l.; Annáš byl veleknězem v letech 6–15 n. l. a Kaifáš 18–36 n. l. To jsou jisté skutečnosti, které nám však k přesnějšímu datování Ježíšovy veřejné činnosti víc nepomohou, nicméně potvrzují historicky spolehlivý základ evangelních podání.

Ani rok Ježíšovy smrti není nesporný: podle shodného podání evangelistů zemřel Ježíš v pátek o Velikonocích: podle synoptiků to ovšem bylo 15. nisanu (neboť 14. nisanu s nimi slavil velikonoční večeři), podle Jana to bylo 14. nisanu, neboť se Židé na Velikonoce teprve připravovali – Židé např. nechtěli vstoupit do místodržitelova paláce (pretoria), neboť byl den příprav na Velikonoce (18,28; 19,14.31). Podle Marka (14,1n.) však nechtěli velekněží a zákoníci Ježíše zajmout a usmrтит o svátcích, aby nedošlo ke vzbouření lidu.

Jak podání synoptických evangelií, tak Janova evangelia je neseno především teologickými záměry: Jan chce zdůraznit Ježíše jako pravého beránka (k tomu i 1 K 5,7), na němž se naplňují předpisy Zákona („ani kost mu nebude zlomena“ v J 19,36; Ex 12,46.10 podle LXX). Synoptici zase kladou důraz

439/ Viz Trilling, Hledání, s. 72nn. Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 151, doplňuje navíc, že z Lukášova údaje není zřejmé, zda je do doby vlády Tiberia započítána i doba 3 let, kdy byl spoluvládce (spoluregentem) císaře Augusta. Pak by se otevírala ještě větší časová mezera od ledna r. 26 do dubna r. 30 n. l. S ohledem na různé kalendáře by pak existovalo několik variant, a to srpen r. 28 až srpen r. 29 (což se zdá autorům nejpřijatelnější), dále říjen r. 27 až říjen r. 28 n. l., nebo při započítání času spoluregentství pak rok 26/27.

na Poslední večeři jako večeři Nové smlouvy, která má nastoupit na místo staré velikonoční večeře – i tady přejímá Ježíš funkci nového velikonočního beránka.

Údaje synoptiků a Jana lze jen obtížně harmonizovat. Jedním z pokusů je teorie dvou kalendářů,⁴⁴⁰ podle níž by se synoptikové drželi měsíčního kalendáře, Jan esenského slunečního kalendáře, podle něhož připadala paschální hostina vždy na úterý. Synoptici by pak konání velikonoční večeře (nesprávně) posunuli na čtvrtek podle oficiálního měsíčního kalendáře. Tato teorie by poskytovala více časového prostoru (úterý–pátek) pro celé dění, které je jinak kondenzováno na jednu noc a následující dopoledne. Proti tomu lze namítnout, že Ježíš by se byl těžko orientoval při slavení svátku na esenský kalendář (v evangeliích k tomu nejsou žádné opěrné body), protože i jinak dodržoval běžné židovské zvyklosti.⁴⁴¹ Dále se všechna evangelia shodují v dění, které se odehrálo v jednom dni, tedy během necelých 24 hodin. Proces s Ježíšem nebyl podle všeho skutečným soudním procesem, takže takovýto průběh je historicky myslitelný,⁴⁴² navíc záležitost musela být vyřízena před svátky. Janova chronologie se zdá z historického hlediska pravděpodobnější.

Ježíš zemřel v době správy Pontia Piláta, tj. mezi roky 26 a 36. Srovná-li se tento časový úsek s možnou dobou jeho veřejného působení, připadají v úvahu roky 27–34. Otázka je, kdy v těchto letech připadl 14. nebo 15. nisan na pátek. V roce 27 a 34 (s jistou pravděpodobností v roce 31) připadl 15. nisan na pátek – to by odpovídalo chronologii synoptiků. Pátek 14. nisanu (podle Jana) pak byl v letech 30 a 33.

Nejčastěji bývá rok Ježíšovy smrti kladen do roku 30, kdy by připadal na 7. dubna. Nicméně ani ostatní uvedené roky nejsou zcela vyloučeny.

440/ A. Jaubert, *La date de la Cene*, 1957. K tomu návrhu se znovu vrací sborník J. Charleswortha *Ježíš a svitky od Mrtvého moře* (Riesner, s. 225n., Sacchi, s. 143). Nicméně sám J. Charlesworth v uvedeném sborníku zaujímá stanovisko spíše negativní: „Uznáváním zvláštního a odlišného kalendáře se eseji sami postavili do pozice separátní uzavřené socionáboženské entity, oddělené od mateřské komunity. Ježíš se neřídil zvláštním kalendářem a neoddelil se tím od hlavního proudu židovské komunity“ (s. 49).

441/ R. Riesner, *Ježíš, prvotní komunita* in: Charlesworth, *Ježíš a svitky od Mrtvého moře*, s. 225n., je stejného mínění jako A. Jaubert, neboť se domnívá, že Ježíš přišel s eseji do styku v Jeruzalémě, a že dokonce v jejich čtvrti v Jeruzalémě slavil svou poslední (paschální) večeři s učedníky. Podobně i P. Sacchi in: Charlesworth, *Ježíš*, s. 143.

442/ Detaily k Ježíšovu procesu viz J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*. Tomuto procesu bylo věnováno tak nezměrné množství literatury, že není možné na ni v komplexnosti odkazovat. Český viz také Pinchas Lapide, *Kdo byl vinen Ježíšovou smrtí?*, Kurt Schubert, *Ježíš ve světle tradiční židovské literatury*, s. 102–126.

Jan Křtitel a jeho hlásání

Životopisné údaje

Zprávy o Janu Křtiteli jsou obsaženy v evangeliích, několik zmínek ve Skutcích a ve Starožitnostech Josepha Flavia: novozákonní zprávy jsou zbarveny a částečně přeformulovány pochopením Jana Křtitele jako předchůdce Ježíšova a zároveň i jistými konkurenčními vztahy s Janovými učedníky, Josephus Flavius harmonizuje svůj text o postavě Křtitelově s ohledem na římského čtenáře.

Podle Lukáše (1) měl Jan kněžský původ, Josephus Flavius o něm nic neříká. Údaj z Lukášova evangelia lze snad považovat za historický, pak to ovšem znamená, že Jan vědomě svou činností rezignoval na identifikaci se svým původem. Jeho vystoupení znamenalo jistý odstup k Chrámu; není sice přímou kritikou jako vystoupení Ježíšovo,⁴⁴⁴ nicméně obětní kult a dodržování rituálních předpisů nehrají v Janově činnosti žádnou roli. Jan byl podle evangelií i Josepha Flavia popraven Herodem Antipou: podle Lukášova evangelia začal svou činnost kolem roku 27/28 n. l. (viz výše) a byl popraven před Ježíšovou smrtí, ještě v době jeho galilejského působení (Mk 6,14–29), tedy asi před rokem 30. Josephus udává přesné místo v pevnosti Machareus v Pereji (evangelia předpokládají Galileu, Herodův palác asi v Tiberiadě). Motivem jeho popravy byl podle Flavia strach z politických následků Janovy činnosti, podle evangelií kritika Antipova sňatku s Herodiadou (Mk 6,17nn. par). Kritika Heroda Antipy jakožto panovníka měla zcela jistě i politický kontext. To ostatně nepřímou naznačuje i Josephus Flavius v Židovských starožitnostech,⁴⁴⁵ kde jsou za sebou zařazeny údaje o novém sňatku Herodově, o konfliktech s nabatejským králem Aretou (jehož dceru Herodes zapudil) a posléze Janova poprava v Pereji, nedaleko místa jeho působení a na hranicích s nabatejským územím. V lidové interpretaci porážky Antipovy od nabatejského krále roku 36 šlo o trest za smrt Jana Křtitele.⁴⁴⁶ Josephus Flavius,

443/ K celému tématu blíže viz Ernst Josef, Johannes der Täufer – der Lehrer Jesu?, Freiburg – Basel – Wien (Herder) 1994, Theissen – Merz, Der historische Jesus, s. 184–198.

444/ Tak i Theissen – Merz, Der historische Jesus, s. 195, jinak Stegemann – Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte, s. 153. Viz i Schäfer, Dějiny Židů, s. 22nn.

445/ Žid. starož. XVIII,5,2 (§ 109–113).

446/ Stegemann – Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte, s. 154, odpírá Janovu hlásání jakýkoliv sociálně politický program, na rozdíl od Ernsta považuje podání kritiky stavů v Lukášově znění

Židovské starožitnosti XVIII,5,2 (§ 116–119),⁴⁴⁷ píše o Janu Křtiteli pochvalným způsobem jako o jednom z významných židovských mužů: „Mnozí Židé byli ostatně toho mínění, že zánik Herodovy vojenské síly je třeba připisat Božímu hněvu, který kvůli zavraždění Jana Křtitele žádal spravedlivý trest. Tohoto totiž nechal Herodes popravit, ačkoliv to byl vzácný muž, který Židy nabádal, aby usilovali o dokonalost tím, že je napomínal, aby praktikovali spravedlnost vůči sobě navzájem a zbožnost vůči Bohu, a takto aby přišli ke křtu. Neboť tak se stane, jak hlásal, křest Bohu příjemným, protože oni ho praktikovali pouze k posvěcení těla, nikoliv však k usmíření za své hříchy. Duše totiž je prý pak již předem skrze spravedlivý život zbavena hříchu. A protože v důsledku podivuhodné přitažlivosti takových řečí proudilo k Janovi nesčetné množství lidí, obával se Herodes, že by vliv tohoto muže, jehož rady, jak se zdálo, byly všeobecně brány vážně, mohl vést lid k povstání, a považoval proto za lepší, jej včas odstranit z cesty, než aby v případě, že by nastal nějaký obrat věcí, se dostal do nebezpečí a musel toho litovat, když už by bylo pozdě. Na základě takového podezření nechal Herodes Jana vsadit do oken, dopravit do pevnosti Machareus, o níž jsem se výše zmínil, a tam popravit. Jeho smrt byla, jak řečeno, podle přesvědčení Židů příčinou, proč Herodovo vojsko bylo potřeno, neboť Bůh ve svém hněvu takto tetrarchu potrestal.“

Janovo hlásání

Jan chápal sám sebe jako toho, koho posílá Bůh a kdo zvěstuje jeho vůli (tedy sám sebe jako proroka), a to definitivní: Jan je prorokem konce časů, jeho hlásání patří spíše do linie eschatologického prorockého hlásání (nikoliv ryze apokalyptického, i když některými rysy s ním souzní). Jan hlásá neodvratitelný soud Boží (hněv Boží: Mt 3,7; L 3,7) pro Izrael (nehlásá žádnou světovou katastrofu jako apokalyptika), a to v nejbližším čase (soud je neodkladný). Odmítá všechny jiné prostředky úniku (vyvolenost na základě příslušnosti k židovství, chrámový kult, Tóru) kromě vnitřního obrácení, vyznání hříchů, křtu a života podle obrácení. Jan není prorokem hrožícím zkázou, nýbrž prorokem ohlašujícím neodkladný soud, v němž mají šanci obstát pouze ti, kteří se obrátí (což je téměř klasické téma starozákonních proroků), jak pregnantně formuluje L 3,7–8 (plemeno zmijí...). Podle něj propadl Izrael soudu,

za pozdější interpretaci. Postoj Stegemannových je v tomto směru extrémní: Janovo hlásání a kritika měly značný sociálněpolitický dopad, který Jana nakonec stál život.

447/ Viz též Limbeck, *Evangelium sv. Marka*, s. 79.

resp. odsouzení Božímu, nemá již nárok na Boží vyvolení.⁴⁴⁸ Janovo hlásání je především hlásáním soudu, resp. prorocko-eschatologickým odhalením souvislosti mezi faktickým stavem národa a Božím soudem.⁴⁴⁹

Text Janova hlásání soudu lze podle J. Ernsta⁴⁵⁰ rekonstruovat z Mt 3,10 až 12, Mk 1,7–8 a L 3,9.16–17: „Sekera už je na kořeni stromů a každý strom, který nenese dobré ovoce, bude vyťat a hozen do ohně. Já vás křtím vodou. Přichází však někdo silnější než já; nejsem ani hoden, abych rozvázal řemínek jeho obuvi. On vás bude křtít Duchem svatým a ohněm. Lopata je v jeho ruce, aby pročistil svůj mlat a pšenici shromáždil do své sýpky, ale plevy spálí ohněm neuhasitelným.“ Podle H. Merkleina⁴⁵¹ k tomu patří ještě verše L 3,7n.: „Plemeno zmijí, kdo vám ukázal, že můžete utéct před nastávajícím hněvem? Neste tedy ovoce, které ukazuje, že činíte pokání, a nezačínějte si říkat: ‚Náš otec jest Abrahám!‘ Pravím vám, že Bůh může Abrahámovi stvořit děti z tohoto kamení.“

Přičemž tím přicházejícím nebyl Janem samotným nutně míněn Ježíš, nýbrž jím mohl být míněn Bůh sám (event. z apokalyptiky převzatý syn člověka).⁴⁵² Lze přesto mít dobře za to, že i historický Jan Křtitel mohl mít na mysli určitou mesiánskou postavu, jak to odpovídalo i starozákonním očekáváním. Janova otázka v Mt 11,3, která po jeho vyznání Ježíše jako většího v Mt 3,13nn. působí poněkud nelogicky, může tím spíš být ohlasem historické situace: Jan očekával a ohlašoval mesiánskou postavu a hledá možnost její identifikace s Ježíšem.

Jan ve svém hlásání používá tradičních motivů ze Starého zákona a volá velmi důrazně k radikálnímu obrácení: to je jediná šance záchrany. V Janově perspektivě je obrácení aktivním činem člověka a zároveň darem Božím. Jen Bůh může darovat spásu. Jan stojí v linii starozákonních proroků (jako oni používá hrozebné a napomínající výroky, které se vztahují na morální, ale i sociální rovinu života člověka, aby dosáhl obrácení). Jan hlásá tedy neodvratný soud, konec, zásah Boží, jemuž je možné čelit pouze vyznáním hříchů (tj. vnitřním obrácením), křtem a životem podle norem svého stavu a ohledu na druhého (plněním stavovských povinností a solidaritou). Toto

448/ Merklein, Jesu Botschaft, s. 29: „Izrael je již natolik ztracený, že odvolání na Abraháma už nepřipouští žádnou naději na spásu. Césura ve vztahu k minulosti zaslubující spásu, jež v dějinné kontinuitě sama ze sebe obsahuje uzdravující (heilsam) budoucnost, je totální.“

449/ Tamtéž, s. 30.

450/ Ernst, Johannes, s. 72.

451/ Merklein, Jesu Botschaft, s. 28.

452/ K diskusi na toto téma viz Theissen – Merz, Der historische Jesus, s. 189n.

vnitřní obrácení spojené s vnějšími skutky je na prvním místě vyznáním, že Bůh je ve svém hněvu vůči Izraeli v právu. Uznání tohoto Božího nároku v srdci a praxi člověka je tou poslední možností zachránit se ze zvráceného pokolení, uniknout ze společenství propadlého zániku. Samo obrácení je ve skutečnosti eschatologickým Božím darem, který má soteriologický charakter. Bůh zůstává věrný svým příslibům, avšak dějiny Izraele jsou nepřetržitou řadou nevěry člověka. Janovo hlásání charakterizuje právě napětí mezi kontinuitou Boží věrnosti a diskontinuitou odpovídajícího lidského jednání. Bůh zůstává věrný svému zaslíbení Abrahámovi, neboť mu může vzbudit potomstvo z kamení (srov. L 3,8). Tato pozice umožňuje Janovi odmítnout jakékoliv odvolání (či spoléhání) na pozemskou genealogickou posloupnost (dětí Abrahámovy). Před přicházejícím soudem (hněvem) Božím neexistuje žádný automatický rekurs na vyvolení. I když není vyslovena žádná kritika kultu a Chrámu, je přesto jasné, že v Janově pojetí už všechno ztratilo svou platnost záchraného prostředku, záchraného jednání. Izrael je totálně propadlý zkáze. Jedinou šancí, jak se zachránit z tohoto společenství zkázy, je přijetí křtu jako výraz obrácení. Janovo hlásání je tedy zaměřeno na soud. Jeho základní otázka zní, jak může Izrael dosáhnout spásy, nýbrž jak může uniknout soudu. Nicméně v tomto úniku je obsažena nepřímo i pozitivní výpověď o naději na spásu.

H. Merklein⁴⁵³ charakterizuje Janovo pojetí dějin a bezvýchodné situace Izraele, jeho naprosté ztráty naděje na spásu, jako „apokalypticky⁴⁵⁴ radikalizovaný deuteronomistický obraz dějin“. Janův způsob vidění Božího zásahu však zůstává věcí sui generis, nejde o apokalyptickou koncepci spásy, nýbrž o radikalizaci starozákonní myšlenky Božího zásahu do dějin, Božího soudu nad Izraelem propadlým zkáze. Zatímco pro apokalyptiku je příznačná nadějeplná perspektiva spásy (do níž patří i soud nad nevěrnými) v novém eónu, jež přichází sice výhradně díky Božímu zásahu, zůstává Jan právě v tomto ohledu velmi zdrženlivý. „Pozitivní obrazy spásy jsou v jeho kázání spíše ‚ukryty‘. Pouze ve v. 12 se na okamžik objevuje v popředí spásonosný obraz shromáždění pšenice do sýpky, aby byl hned vzápětí překryt scénáři soudu v obrazu spálení plev neuhasitelným ohněm na sám závěr. ‚Přicházející‘ (v. 11), v němž Jan viděl pravděpodobně Boha samotného, zůstává pro něj převážně postavou soudcovskou.“⁴⁵⁵ Soud je již na spadnutí. Neboť onen při-

453/ Merklein, *Jesu Botschaft*, s. 29n.

454/ Merklein používá termínu apokalyptický v poněkud odlišném významu, tedy spíše ve významu eschatologický.

455/ Merklein, *Jesu Botschaft*, s. 30.

cházející má již lopatu v ruce, aby svůj mlat pročistil. A sekera už je přiložena na kořen kmene. V Janově hlásání neodkladného soudu splývá přítomnost s budoucností.

Jan sice nebyl žádný revolucionář ani bojovník za třídní spravedlnost v moderním slova smyslu, ale přesto – opět v linii starozákonních proroků – se obracel na příslušníky různých stavů, aby nezneužívali svého postavení (vojáci, celníci), a dále, aby dbali na sociálně slabé (L 3,11–14). Zároveň apeloval na dodržování mravních norem daných Tórou (kritizoval nelegitimní sňatek Heroda Antipy), shromažďoval kolem sebe lidi, nabízel „alternativu“, obracel se i na ty, jimiž společnost pohrdala (celníky, prostitutky), a tím zasahoval také do politiky. Pokud někdo nabízí alternativu k současnému stavu společnosti, pak je zřejmé, že současný stav považuje za nevyhovující a je jeho kritikem. Už tím se stává pro společnost a zejména její vládnoucí vrstvu podezřelým a nebezpečným.

Podle Josepha Flavia (Žid. starož. XVIII,5,2; § 117) byla hlavním obsahem Janova kázání *pareneze* (etické kázání). V jeho podání je Jan Křtitel typem helénistického filosofa, který učí především spravedlnosti vůči lidem a zbožnosti vůči Bohu. Eschatologický a mesiánský rozměr Janova kázání není zmíněn. I v tom se interpretace Janovy postavy u evangelistů a Josepha Flavia pochopitelně liší. Srovnání s hodnocením Josepha Flavia může napomoci odlišení historického Jana Křtitele od povelikonoční interpretace jeho postavy prvotní církví.

Adresáti

Podle podání evangelií i Josepha Flavia se kolem Jana Křtitele shromažďovaly davy různých společenských kategorií (z Ježíšovy kritiky nicméně vyplývá, že příslušníci elity jeho činnost a kázání nebrali příliš vážně – srov. Mt 11,7–19), aby se daly pokřtít. Podle Stegemann – Stegemann⁴⁵⁶ náleželi k jeho hnutí sice především příslušníci ne-elity, nicméně jeho kázání bylo orientováno na celou společnost a našlo u určitých příslušníků vyšších kruhů (*retainers*?) ohlas (podle Mk 6,20 „mu rád naslouchal“ sám Herodes Antipas; L 3,11–14 referuje o tom, že přicházeli celníci a vojáci, lidé lépe situovaní, neboť mají dvoje šaty; Mt 3,7 dokonce hovoří o farizejích a saducejích). Mt 21,31n. naopak hovoří o celnících a nevěstkách.

⁴⁵⁶/ Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 152–154. Samotného Jana Křtitele řadí do skupiny *retainers* (nižší vrstvy elity), s. 154.

Jakého charakteru byl okruh Janových učedníků (původně spíše asi volnější), nevíme, i když podle evangelií Jan a jeho učedníci měli společnou činnost, askezi, způsob modlitby,⁴⁵⁷ dokonce Jana oslovovali rabbi. Později (po jeho smrti) se z tohoto okruhu zformovalo společenství, komunita, která stála v kontaktu, někdy až konkurenčním, s rozšiřující se církví, zejména janovskými obcemi. Do Janova okruhu mohl zpočátku patřit i sám Ježíš, který se od něho posléze s některými dalšími oddělil (viz Ježíšův křest v Jordánu, dále J 1,19–51; 3,22–4,3).

Jan a Kumrán

Často se spekuluje o tom, že Jan vyšel z kumránského společenství. Kromě některých společných momentů (poušť, důraz na obrácení, skutky obrácení, vědomí blízkého konečného soudu, částečně i myšlenky křtu) je mnohem více těch, které Jana od Kumránců oddělují: Jan není apokalyptik (nehlásá konec světa), je orientován na nabídku možnosti obstát na soudu Božím pro všechny lidi (ne jen pro svatý zbytek), lidé od něho pokřtěni se nevzdělují ze stávající společnosti, nýbrž se do ní opět vrací, Jan není zainteresován na studiu Tóry ani dodržování kultovních předpisů či náboženském kultu. Jan navíc vystupoval izolovaně s osobitým prorockým nárokem.

Celá činnost Jana Křtitele i jeho učedníků by nakonec stejně zůstala nejspíš zapomenuta jako činnost jiných dobových reformátorů, kdyby mezi těmi, které pokřtil, nebyl Ježíš z Nazareta.⁴⁵⁸

Janův křest

Jan Křtitel má své jméno odvozené od činnosti, kterou provozoval a kterou se přidával k dobovému reformnímu hnutí se snahou o mravní a nábožensko-společenskou obnovu národa. Jeho křticí činnost nelze ovšem oddělovat od jeho kázání. V jeho hlásání (které je charakterizováno jako činnost na poušti – srov. symbolický význam pouště pro mravní a náboženskou očistu národa) nezbyvá žádné místo pro naději na obnovu prostřednictvím jaké-

457/ Viz kap. Ježíšovi učedníci.

458/ V jižním Iráku existuje dodnes sekta mandejců, která je gnostického původu a ve středu jejíhož života stojí křest (nicméně opakovaný) v tekoucí vodě. Tato voda je kultovně nazývána Jordán. Podle Klaucka, *Umwelt II*, s. 153, je možné, „že mandejci pocházejí z různorodého křtitelovského hnutí v okolí Jordánu 1. století po Kr.“. To by jen svědčilo o tom, jak bylo rozšířené toto hnutí v 1. stol. n. l.

koliv lidské snahy a činnosti. Jedině přijetí křtu, jež je spojeno s uznáním hříšnosti a příslušnosti k národu propadlému zkáze, a obrácení života je možností úniku před dopadajícím hněvem, tj. soudem, Božím. Důraz je položen na vnitřní obrácení člověka a jeho praktickou realizaci. Člověku nepomůže křest sám o sobě, jestliže není následně doprovázen skutky spravedlnosti. Jan křtil v Jordánu, což bylo místo spojené s dějinami spásy izraelského národa (srov. Jozue, Eliša v 2 Kr 5,1–19: příběh s Námanem).

Janův křest má sice vzdálené předstupně: snad v křtu proselytů, rituální koupeli, jíž byl přijímán proselyta do židovské obce, nebo v rituálních koupelích esenů (kumránské komunity), nicméně v případě Janova křtu se jednalo o něco zcela odlišného (s výjimkou obecné symboliky očisty vodou). Janův křest je neopakovatelný a je bezpodmínečně spojen s Janovým hlásáním a vyznáním hříchů. Má eschatologickou platnost. Ježíš interpretuje v odpovědi na protest proti vyčištění Chrámu Janův křest jako kritiku Chrámu: Chrám není účinným místem smíření s Bohem (Mk 11,27–33).

Otázka je, zda lze chápat Janův křest jako sakramentální záležitost: Mk 1,4 o něm hovoří jako o křtu na odpuštění hříchů.⁴⁵⁹ Zprostředkoval tedy milost, odpuštění hříchů? Těto specifikaci lze rozumět ne v sakramentálním, ale eschatologickém smyslu: křest v Jordánu byl viditelným znamením obrácení, byl svázán s uznáním vlastní hříšnosti a plody obrácení, tj. životem „podle svědomí“, sám však hříchy nesmazával, neodpouštěl, nýbrž odkazoval na odpuštění hříchů, záchranu člověka, v přicházejícím soudu. Hříchy může odpouštět jedině Bůh. Byl tedy jakousi „pečetí, která dovolí tomu, kdo jí byl označen a podle toho i žil, obstát v ohni nastávajícího soudu, v němž bude vše neplodné nelitostně spáleno“.⁴⁶⁰ Proto ho nebylo možné opakovat. Křesťanský křest na některé rysy křtu Janova naváže, ale interpretuje ho zcela jinak: jeho povaha je sakramentální, tj. zprostředkuje člověku milost Boží (zdarma), je svázán se smrtí a zmrtvýchvstáním Ježíše Krista (křest na jméno Ježíš), uvádí do společenství věřících, církevní obce jakožto místa Božího přebývání

459/ Josephus Flavius Janův křest zná, ale zařazuje ho do kontextu očištných koupelí: tělo je očištěno vodou, duše spravedlivým jednáním, sakramentální ráz mu odpírá, eschatologickou platnost potlačuje. Z novozákonních pramenů najdeme formulaci „na odpuštění hříchů“ jen u Mk 1,4 a L 3,3, ostatní ji vynechávají – sakramentální interpretace byla asi už tehdy předmětem sporu. K debatě srov. i Sk 18,25 a 19,3–6, kde je výslovně rozlišováno mezi křtem Janovým („křest těch, kdo se odvrátili od svých hříchů“ – Sk 19,4) a křtem ve jménu Pána Ježíše s darem Ducha.

460/ Podle H. Merkleya, *Jesu Botschaft*, s. 33, chápal Jan sám sebe (a poté ho tak chápali i jeho učedníci) jako toho, kdo zprostředkovává záchranu z eschatologického soudu Božího. Je tedy jeho činností třeba přikynout nárok na eschatologickou, resp. soteriologickou kvalitu. O tom ostatně svědčí i činnost jeho učedníků po jeho smrti, kteří vytvořili pevné společenství, soupeřící s ranou církví.

(obce svatých), zprostředkuje Ducha svatého, činí člověka „novým stvořením“. Přesto byl Janův křest historicky východiskem pro křest křesťanský. Na rozdíl od Jana, jenž křtil na odpuštění hříchů (ale sám si nepřipisoval moc hříchy odpouštět), Ježíš hříchy odpouští, jedná jako Bůh (srov. Mk 2,5–12par; L 7,47–50; J 5,14; 8,11). To byl velmi podstatný rozdíl, i proto se Ježíšova činnost setkávala s negativním ohlasem. Zatímco Jan na Mocnějšího (messiánskou postavu nebo Boha samého) svou činností odkazoval, Ježíš jednal z Boží autority a moci.

Janova postava byla v souvislosti s prorockou tradicí vykládána jako Eliáš redivivus: srov. odkaz na Mal 3,1 a 23 a Iz 40,3 a jeho odezvu např. v Mk 1,1–3; viz též Mt 11,14n.; 17,9–13.

Ježíšův křest v Jordáně

Na počátku své veřejné činnosti se Ježíš připojil k těm, kteří se dali od Jana pokřtít, a je možné, že se připojil k okruhu jeho učedníků a pomocníků (křtil, srov. J 3,22–30). Ježíšův křest je zcela jistě historickou skutečností, protože žádný křesťanský pisatel by si ho nemohl vymyslet, neboť staví Ježíše pod Jana Křtitele a zařazuje ho do kontextu těch, kteří mají vědomí vlastní hříšnosti. V samotných evangeliích vidíme tendenci se s touto zarážející skutečností teologicky vyrovnat.

Markovo evangelium (1,9–11) relativizuje význam Janův hlasem z nebe a přiznáním se Boha k Ježíši jakožto milovanému Synu, kterého si Bůh vyvolil. Boží hlas je určen Ježíši samotnému.

V Matoušově evangeliu (3,13–17) se Jan zdráhá Ježíše pokřtít, spíše naopak by Ježíš měl pokřtít jeho: Ježíš interpretuje křest jako naplnění spravedlnosti,⁴⁶¹ tedy sebe jako spravedlivého, nikoliv hříšníka.

Podle Janova evangelia (1,29nn.) je Ježíš beránek, ten, kdo nese hříchy světa – ne své vlastní. O vlastním křtu Janovo evangelium nereferuje, nýbrž zmiňuje Ježíšovo označení a naplnění Duchem.

Lukášovo evangelium (3,21–22) vynechává zmínku o Křtiteli úplně (ve v. 3,20 je už oznámeno Janovo uvěznění Herodem) a Ježíšův křest je pouze podnětem ke sdělení o sestoupení Ducha a oznámení (přítomným), že Ježíš je milovaný Syn Boží, vyvolený. Na rozdíl od Mk 1,11, kde je tato výpověď

⁴⁶¹ V řec. textu stojí: „*Ἀφ' ἑαυτοῦ, οὗτός γάρ πρεπον ἐστὶν ἡμῖν πλέρσαι πασαν δικαιοσύνην*“ – Nech to nyní, neboť se sluší, abychom naplnili celou spravedlnost. Ekumenický překlad (ČEP) je v tomto místě příliš interpretativní.

určena Ježíši samotnému, je u Lukáše určena gramaticky sice Ježíšovi, okolnostmi však všem přítomným.

Jak vypadal historicky vztah Ježíše a Jana Křtitele, je těžko popsat. Z novozákonních pramenů lze pouze usuzovat na Ježíšovu přítomnost v úzkém kruhu Janových učedníků a na skutečnost křtu, jejíž interpretaci nám podávají v různých perspektivách evangelia. Zanedbatelné ovšem není, že je ve všech případech spojována s Ježíšovým osamostatněním, počátkem veřejného působení a zvláštní přináležitostí k Bohu, sestoupením Ducha svatého (milovaný Syn, označen Duchem).⁴⁶² Ježíš se tímto aktem zařadil do proudu eschatologického očekávání, ale jako služebník Hospodinův. Na počátku Ježíšovy veřejné činnosti stojí přijetí lidské viny před Bohem v tradici pokorného služebníka. Zejména z Markova evangelia je zřejmé pochopení Ježíše jako toho, ke komu se přiznává Bůh právě skrze jeho ponížení: na počátku stojí ponížení křtu (Ježíš se identifikuje s hříšníky) a do této situace Bůh vysílá své poselství o milovaném Božím Synu, na konci je ponížení kříže, kde je řečeno ústy setníka – ještě před zmrtvýchvstáním – tento Ukřižovaný je Syn Boží. Markova volba tohoto slova ještě před zmrtvýchvstáním není jistě náhodná. V osobě Ježíšově se Bůh přiznává k tomu, kdo na sebe bere (z lásky) ponížení. Ježíš nepotřebuje křest jako prostředek záchrany, neboť on sám otevírá svou osobou možnost spásy: volá k obrácení, odpouští hříchy. Křest Ježíšův od Jana Křtitele je důležitým momentem Ježíšova solidarizování se s hříšníky, přijetím vědomí ztracenosti Izraele před Bohem a zároveň momentem rozhodujícího obratu, který je v evangeliích charakterizován jako sestoupení Ducha a Boží vyvolení (eschatologický okamžik otevření nebes, hlasu z nebe).

Ježíšova nauka ve vztahu k nauce Jana Křtitele

Ježíš choval Jana v úctě (Mt 11,7–15; Mk 9,10–13 – Jan jako Eliáš redivivus; Mk 11,27–33par; Mt 21,32, Tomáš 46), přesto chápal svoje poslání jako poslání Janovu nadřazené a od Jana odlišné.

462/ Tvzení z Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 193: „Historicky jde asi právě o to, co se tato apologetická tendence pokouší popřít. Ježíš považoval po určitou dobu Křtitele jako sobě nadřazeného, ‚Mistra‘ a nechal se od něho pokřtít na odpuštění svých hříchů. Považoval se za jednoho z mnohých těch, kteří se chtěli v Izraeli obrátit, aby unikl blízkému Božímu soudu,“ je podle mého názoru upřílišněné a nebere ohled na jiné možnosti interpretace. S jakým vědomím Ježíš Janův křest přijal, se nedá z ničeho vykonstruovat. Jediné, co lze bezpečně tvrdit kromě skutečnosti samotného křtu, je, že církev od počátku považovala za nutné tento křest interpretovat (viz k tomu i interpretaci z Nazarejského evangelia, fragment 8, kde Ježíš popírá, že by potřeboval křest na odpuštění hříchů), a to nejen ve vztahu k Janu Křtiteli, ale i jako začátek Ježíšovy veřejné činnosti.

Ježíš na Jana Křtitele navazoval.⁴⁶³ Sdílel s ním přesvědčení o nadcházejícím příchodu Boží vlády (Božího soudu), orientaci na všechny lidi, myšlenku nutnosti radikálního obratu (metanoie), kritickou distancí k Chrámu s jeho kultem a rituálním předpisům. Ježíš sdílel s Janem Křtitelem základní myšlenku, již bylo poznání propadlosti Izraele Božím soudu. Celý národ je společenstvím zkázy (L 13,1–5), je nutné se obrátit, a to platí bez výjimky pro každého. Přesto mezi nimi existují důležité rozdíly:

1. Ježíš klade důraz na Boží království jako novou nabídku Boží; soud je proměněn v nový příklon Boha k člověku. Toto Boží království je přítomno v jeho osobě: má uzdravující účinky (Mt 11,4nn.). Bůh dává člověku čas k obrácení a zároveň v Ježíšově osobě i přístup ke spáse.

2. Jan Křtitel očekával příchod „silnějšího“, za jehož hlasatele (herolda) se považoval: tj. buď Boha samotného, nebo nějaké soudcovské (mesiánské) postavy, snad z apokalyptiky převzaté postavy Syna člověka. Ježíš hovoří o Synu člověka jako soudcovské a mesiánské postavě a tato postava je s ním identická.

3. Jan očekává bezprostřední příchod soudu (sekera je již přiložena ke kořeni – Mt 3,10), Ježíš tuto představu blízkého soudu sdílí, ale interpretuje ji jinak – osobou Janovou ohlášený soud již začíná (Mt 11,12/L 16,16; Mt 11,11/L 7,28), resp. on je znamením (Eliášem) přicházejícího Božího království. Ježíš hlásá nejen eschatologii budoucí, ale i přítomní. Skrze jeho osobu již je Boží vláda na zemi přítomná. Jan je bod obratu: zároveň největší a zároveň nejmenší.⁴⁶⁴

4. Jedinou možností záchrany je pro Jana křest na odpuštění hříchů spojený s vyznáním hříchů a plody obrácení. Tento křest má eschatologickou platnost. Ježíš křest Janův uznává, ale sám nekřtí,⁴⁶⁵ nýbrž na znamení příchodu Božího království odpouští hříchy, uzdravuje, vymítá zlé duchy.

5. Jan se manifestuje svým asketickým postojem: oblečením (plášť z velbloudí srsti), stravou (kobyly a med divokých včel), pusty, místem pobytu (poušť). Askeze je součástí jeho hlásání, je neverbální kritikou společnosti. Ježíš není spojen ani s pouští, pohybuje se mezi lidmi, ani se zvláštnostmi

463/ Helmut Merkles nazval dokonce 3. kap. své knihy *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft „Johannes der Täufer und die Gerichtsverfallenheit Israels als ‚anthropologische‘ Prämisse der Verkündigung Jesu“* (Jan Křtitel a propadlost soudu Izraele jako „antropologická“ premisa Ježíšova hlásání), tzn., že považuje Janovo kázání a jeho činnost za dějinné předpoklady Ježíšova vystoupení. Helmut Merkles, *Jesu Botschaft*, s. 33–36.

464/ Srov. Mt 11,11. Je možné, že Ježíš těmito slovy reaguje na dobová mesiánská (násilná) hnutí.

465/ Jan 3,22 je korigován 4,2 – Ježíš sám v další své činnosti nekřtí ani křtu nepřisuzoval rozhodující úlohu.

v odívání a jídle (je nazýván žroutem a pijanem: Mt 11,19), má kritický postoj k postu (Mt 9,14nn.): asketická pravidla jsou především prostředkem misijního působení, výrazem důvěry v Boha.

6. Janem ohlašovaný soud nenastal, Jan sám byl popraven. Místo soudu zvěstuje Ježíš svými činy i slovy čas spásy, radostnou zvěst chudým. Eschaton se vlomil do času světa, do lidských dějin.

Ježíšova veřejná činnost

Ježíšova veřejná činnost, tedy jeho slova a jednání, je nám přístupná ze svědectví evangelií a praxe prvotní církve. Evangelia nám ovšem nepodávají historiografický přehled po sobě jdoucích událostí, nýbrž jejich interpretaci zasazenou do kontextu té které církevní obce. Ježíš byl jako člověk Židem, jedinečným židovským učitelem své doby (samozřejmě nejenom jím), avšak z tohoto základu je v interpretaci jeho slov a činů, jak je podávají evangelia, třeba vycházet. Od svých vrstevníků se nepochybně v mnohém lišil, ale přesto musel a chtěl být ve svém základním poselství srozumitelný lidem své doby. Zástupy, které s ním putovaly, svědčí o síle jeho učení i činů, ale jejich reakce ukazuje, že Ježíše v hloubce jeho poslání a zvěstování, zjevení Boží vůle nedokázaly zcela pochopit a přijmout, tak jako se dělo v minulosti mnohým prorokům. Možná Ježíš nebyl nepohodlný jen vládnoucí vrstvě společnosti, nýbrž byl „kamenem úrazu“ i pro mnohé další. Ostatně ani jeho nejbližší, jeho učedníci, mu přes společně sdílený život v mnohém nerozuměli, nechápali v leckterých ohledech, co Ježíšovo hlásání Božího království skutečně znamená. Ježíš nepochybně vyvolával nadšené i velmi odmítavé reakce, byl obdivován, ale i nenáviděn, protože se vymykal, neboť nebyl tak zcela jako ostatní. Vystupoval s nárokem a mocí, k nimž je těžké najít dobové srovnání. Komentář evangelií, že Ježíš učil jako ten, kdo má moc, a ne jako jiní učitelé, že zástupy nad jeho učením žasly, vystihuje tuto skutečnost (viz např. Mt 7,28; Mk 1,22). Podobně jsou charakterizovány a komentovány i jeho podivuhodné činy, zázraky a znamení.

Na základě kritického bádání o Ježíšovi jakožto člověku v historickém kontextu, jež se rozvíjí už po mnoho generací, můžeme dnes shrnout základní Ježíšovo poselství určené jeho současníkům. Po obdobích velké skepse vůči možnosti dobrat se Ježíšových vlastních slov je postoj současné exegeze podstatně méně skeptický, i když je zřejmé, že už jenom samo jazykové médium – řečtina textů oproti aramejštině Ježíšově – nutně znamená určitý posun (nemluvě o časovém posunu a změně adresátů). V zásadě se

však můžeme spolehnout na to, že evangelisté zachovali podstatu Ježíšových slov, jeho hlásání i historické skutečnosti a podávají odpovídající obraz jeho činnosti a událostí kolem ní. Přesto v jednotlivostech, sledu událostí, konkrétních okolnostech jsme odkázáni na hypotézy, na možnou rekonstrukci původní situace, výroků, činů a řečí. Vědecké exegezi se přes veškerou snahu nepodařilo jednoznačně odlišit tzv. Ježíšova vlastní slova (*ipsissima verba*) od přínosu tradice v jejich interpretaci, aplikaci či růstu. Totéž platí i o podání Ježíšovy činnosti a konkrétních událostí. Již srovnání synoptických evangelií (Mt, Mk, L) ukazuje, že stejný výrok nebo líčení té samé události mohou být zasazeny do velmi odlišného kontextu, a tím také nabývat nových důrazů nebo významů.

Ježíšovy etické postoje a nauka

Ježíšova etická nauka, reprezentovaná jeho slovy i činy, je podstatnou a neodmyslitelnou součástí světového etického dědictví. Je inspiračním zdrojem pro mnoho lidí – a to nejen křesťanů – do dnešních dní. Jeho nauku je možné charakterizovat jako antropocentrickou, protože teocentrickou, anebo obráceně teocentrickou, a proto antropocentrickou. Ježíšův vztah k lidem a nárok, který na ně klade, stojí ve světle Boží lásky a Boží důvěry v člověka. Z hlediska antropologického stojí v centru Ježíšovy pozornosti člověk jako bytost povoláná Bohem ke spáse, jíž je adresována Boží nabídka, na niž však má svobodně odpovědět. V této svobodě a zodpovědnosti před Bohem spočívá důstojnost člověka.⁴⁶⁶

Ježíšova etika v kontextu židovské etiky

Židovská etika je interpretací vůle Boží. S touto Boží vůlí se člověk může setkat v Tóře, ve stvoření a budoucím Božím eschatologickém jednání. Ústřední postavení přitom připadá Tóře. V pozdním židovstvu je na jedné straně interpretována jako kosmický zákon a identifikována s Moudrostí Boží ve stvoření. Na druhé straně garantuje přístup k eschatonu, neboť ten, kdo ji věrně dodržuje, bude občanem nového světa (eónu). Ježíšovu etiku lze podle Theissen – Merz⁴⁶⁷ vidět v tomto trojím rozměru: etika podle Tóry, mudroslovná etika, eschatologická etika.

^{466/} K tématu Ježíšovy etiky viz Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 311–317; Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft*, I, s. 17–155.

^{467/} Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 311–317.

Etika podle Tóry

Ježíš býval velmi často charakterizován jako ten, kdo překonal etiku Tóry. V tom bylo viděno specifikum jeho etiky. Přitom se ovšem ztrácelo ze zřetel le diferencované pojetí Zákona v Ježíšově učení. Židovskému pojetí Zákona bylo nediferencovaně připisováno:

- absolutizace Zákona,
- kazuističnost – systém zákazů a příkazů,
- morálka odměny,
- formalismus,
- Zákon chápáný jako břemeno (z něhož Ježíš člověka vysvobodil).

Tato interpretace je především křesťanským chápáním židovské etiky, jež se chtělo vymezit vůči židovskému důrazu na Zákon. V samotném židovství však existují odlišné přístupy, v nichž tematika smlouvy a vyvolení má přednost před sebepochopením Židů jako lidí pod Zákonem. Zákon je chápán především jako dar, který umožňuje člověku dosáhnout skutečné svobody. Kazuistika sloužila na prvním místě potřebám každodenního života. Morálka odměny je v Pirkej Abot výslovně odmítnuta. „Odměnou přikázání je přikázání samo“ (Ab IV,2). Poslušnost Zákonu není chápána pouze heteronomně (i když mnohdy samozřejmě také), nýbrž existují nároky na přijetí Tóry srdcem, zvnitřněním norem – Tóra je identifikována s vůlí Boží. Radost z Tóry je jedním ze základních rysů židovské zbožnosti (výrazem vyvolení). Dokonce 9. abu bylo čtení Tóry zakázáno, neboť to přináší člověku příliš velkou radost. Příliš zjednodušené, vesměs negativní chápání tórické zbožnosti a etiky vedlo k nehistorickému, a tedy nerealistickému hodnocení vlastního Ježíšova učení. Ježíš a po něm jeho učedníci z židovských etických postojů vycházeli. Ježíšovým cílem rozhodně nebylo Zákon s jeho ustanoveními odmítnout, nýbrž jeho interpretaci prohloubit a otevřít všem (srov. Mt 5,1–48). Člověk se nesmí schovávat za literu Zákona (a tím se cítit ospravedlněn), nýbrž ji chápat jako osvobozující a zavazující slova Boží lásky a povolání k dokonalejšímu vztahu k Bohu a člověku. Měřítkem lidského jednání není konkrétní ustanovení, nýbrž velikost Boží lásky, svatosti, dokonalosti: „Budte tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec“ (Mt 5,48).

Ježíš se pohyboval v rámci tehdejší židovské společnosti a na ni reagoval, není zapotřebí (aby byla vyzdvížena jeho osobitost) ho z této společnosti vydělovat. Kdyby se nebyl pohyboval na půdě společného chápání morálky, nebyl by mohl být pochopen. Ježíš byl přijímán jako rabbi – učitel. V jeho době to ještě neznamenalo vyhraněně institucionalizovaný úřad jako v pobiblickém židovstvu. Podobně jako jiní učitelé vedl diskuse o sporných otáz-

kách s jinými, odpovídal na teologické otázky laiků, měl žáky kolem sebe, učil v synagoze. Byl považován za učitele Zákona podobně jako Jan Křtitel, na něhož navazoval (Mk 9,5; 11,21; 14,45; J 1,38.49; 3,2; 4,31; 6,25; 9,2; 11,8; Mt 23,7n.; 26,25.49; rabbuni Mk 10,51; J 20,16).

Je zřejmé, že Ježíš měl určité vzdělání, i když nemáme přímé doklady jaké, ani jak ho nabyl. D. Flusser považuje Ježíše na svou dobu dokonce za velmi vzdělaného, znalého Zákona i ústní tradice. V tehdejší době byly děti učeny napřed doma, potom v základní škole u synagogy. Pro Ježíšovu dobu lze předpokládat existenci takových škol, i když to nelze doložit. Ve škole se učilo číst a psát (rodiče, synagogální služba, učitel...). Pokud jde konkrétně o Ježíše, víme, že v Nazaretě byla synagoga (Mk 6,2; Mt 13,54; L 4,16) a ta měla jistě svitek Zákona, asi i svitek z proroka, nejčastěji to byl svitek s knihou Izaiáš (srov. L 4,17), žaltář a targumy. Sobotní liturgie, skládající se už v této době nespíš z čtení z Tóry, proroků, překladu a komentáře, zprostředkovávala hlubší znalost Zákona. Ježíš uměl nepochybně číst a psát a byl vyškolen v komentování Zákona (srov. J 7,15), ačkoliv nebyl asi žákem žádného proslulého učitele. Ježíš vycházel z Tóry, kterou vykládal dobovým způsobem. Ježíš ovšem neviděl své poslání ve vykládání Tóry pro ni samotnou (jako cíl), nýbrž mu sloužila jako prostředek: Písmo zprostředkovává poznání spásného Božího jednání (eschatologického jednání). Aby se toto poznání posléze mohlo prosadit v životní praxi člověka, totiž jakožto vědomí absolutního Božího nároku na člověka, který vede k plné svobodě a zodpovědnosti, Ježíš na jedné straně určitá nařízení Tóry vyostřoval a zpříšňoval, na druhé straně některá uvolňoval.

Zpřísnění norem

- **Bůh nade vše** – 1. přikázání: podobně jako stoupenci radikálních hnutí vyostřuje Ježíš první přikázání, ale na rozdíl od nich (srov. Juda Galilejský, pro něhož úcta k císaři byla zradou na Bohu) přesunuje radikalitu z oblasti politické do oblasti hospodářské (sociální). Nepožaduje rozhodnutí mezi Bohem a císařem, nýbrž mezi Bohem a mamonem: Mk 12,13–17; Mt 6,24//L 16,13.
- **Zákaz zabít a manželské nevěry (cizoložství)**: nejde jen o skutek, ale hříchem je již úmysl. Hříchem je již vnitřní smýšlení člověka (špatné myšlenky vycházejí ze srdce), a ne až skutek sám.
- **Příkaz lásky k bližním** je postaven paralelně naroveň lásce k Bohu. Radikalizován je ve trojím smyslu jako láska k nepříteli (Mt 5,43–48), láska

k cizinci (L 10,25–37), láska k hříšníkům (L 7,36–50). Zárodky tohoto smýšlení jsou již ve Starém zákoně, především v Deuteronomiu, Ježíš je však staví jako absolutní nárok lásky bez ohledu na náboženskou příslušnost, původ a sociální postavení. Bližní je každý člověk, a proto je třeba se ho ujmout, poskytnout mu pomoc a zájem (pozornost a přátelství). Takto radikálně nestavěl své etické požadavky v té době žádný etický systém.

- **Zákaz nového sňatku** je formulován na ochranu ženy, která byla rozlukou znevýhodněna (Mk 10,11n.): prvotní církev interpretovala tento zákaz poměrně volně (srov. 1 K 7,10–16; Mt 5,32; 19,9).⁴⁶⁸
- **Zákaz přísahy** má vést člověka k jednoznačnosti a zodpovědnosti – Mt 5,33nn.; Jk 5,12. I zde prvotní církev pojala tento zákaz posléze volněji (srov. 2 K 11,31; Ga 1,20; Ř 9,1; Mt – ano ano, ne ne).

Ke všem těmto zpřísněním by se našly určité paralely v antickém židovstvu, ale Ježíš je silně radikalizuje a zároveň zvnitřňuje a činí si nárok na překonání Tóry vlastní osobou (srov. Mt 5,20–48, tzv. antiteze: „já však vám pravím“) a vědomě to tak vykládá. Ve vztahu k Tóře stojí Ježíš v roli zákonodárce.

Uvolnění norem

- **Sobotní klid:** existoval zákaz léčení a uzdravování v sobotu, bylo-li to možné jindy (srov. Mk 3,4par), Ježíš nadřazuje pomoc člověku nad sobotu, a to nejen v případě nutné pomoci, zachránění života, sebeobranu a války. Činí tak z důvodů etických (pomoc bližnímu), eschatologických (zlomení pout nečistých duchů, prolomení světa Božího do skutečnosti tohoto světa, viz L 13,16), mesiánských (Ježíš demonstuje svou moc, která je srovnatelná s Davidovou, srov. Mk 2,25n.).
- **Milosrdenství je víc než desátky:** sociální ohledy jsou důležitější než odvádění desátků; příkaz však není odstraněn (srov. Mt 23,23).

468/ Mt na obou místech připojuje výjimku ze zákazu rozluky manželství, a to cizoložství ženy. To nemá ani L, ani Mk. Zajímavé je, jak se jednotlivá synoptická evangelia v tomto směru liší: Mk 10,11 formuluje zákaz oboustranně, L 16,18 formuluje celý zákaz výhradně z pozice muže (muž cizoloží, když propustí manželku a vezme si jinou a když si vezme propuštěnou manželku); Mt 5,32 kromě již zmíněné výjimky zohledňuje postavení propuštěné ženy (ten, kdo propouští svou manželku, uvádí ji do cizoložství), v Mt 19,9 je propuštění a znovuožení shrnuto do jednoho aktu cizoložství. Pavel v 1 K 7,10n. vychází ve formulaci zákazu, který charakterizuje jako slovo Páně, od ženy (snad pod vlivem antické společnosti). Pro spojení věřících a nevěřících v manželství uvádí pak pravidla (na základě vlastní úvahy) jejich dalšího společného soužití, resp. možnost rozjetí se s nevěřícím partnerem, když on už nechce dál v manželství (kvůli víře svého protějšku) setrvávat. To všechno jen dokumentuje, že prvotní církev aplikovala Ježíšovo slovo o zákazu rozluky s ohledem na místní poměry a dané případy, tedy jako pravidlo, ideál, nikoliv jako bezvýjimečné Boží nařízení



- **Smíření je víc než oběť:** smíření s protivníkem je nadřazeno obětnímu daru a přinášení oběti (srov. Mt 5,23n.).
- **Čistota vnitřní je víc než kultovní čistota:** mnohem více záleží na nitru člověka než kultovních předpisech o čistotě: Ježíš měl co do činění s lidmi, kteří nemohli kultovní předpisy tak snadno dodržovat, proto jimi farizejové a zákoníci pohrdali.⁴⁶⁹ Navíc se staví proti absolutizaci těchto předpisů, které jsou z velké části produktem lidského výkladu (ústní tradice) a mohou zakrýt vlastní smysl Božích ustanovení (Mk 7,1–23par).

I k těmto postojům Ježíšovým existují židovské paralely, ale ne tak svobodné. Ježíš zastupoval v židovstvu proud „liberálního“ výkladu Tóry. Následování a Boží království jsou nadřazeny všem povinnostem. Ježíšovo zpřísnění univerzálních norem nemá vést k přizpůsobení se okolnímu světu, nýbrž k jeho překonání, má tedy integrující povahu. Ježíšovi učedníci mají být solí země, světlem světa, to znamená, že mají „pohany“ de facto překonat svým étosem. „Univerzální etická vůle Boží má být od Ježíšových přívrženců realizována tak, aby právě v tom byla patrná židovská identita tváří v tvář pohanské.“⁴⁷⁰ Ježíšovo uvolnění norem má také sociální funkci. Každá rigorózní etika rozděluje, vyděluje. Čím jsou normy přísnější, tím méně lidí je může dodržovat: jejich zmírnění má tedy integrační funkci dovnitř; to platí zejména u kultovních předpisů. Tím nejsou takové skupiny, jako byli celníci a hříšníci, vyloučeni ze společenství Izraele. Ježíšův etický program předpokládá vnitřní svobodu ve vztahu k Zákonu; duchovní předpoklady pro takový postoj vytvářela jak mudroslovná, tak eschatologická tradice.

Ježíšova etika mezi mudroslovnou tradicí
a eschatologickým nárokem

Mudroslovná tradice

Mudroslovné dědictví se projevuje zakotvením v řádu stvoření. Ježíš formuluje po formální stránce své učení formou mudroslovných napomínání a výroků, ale i obsahově má jeho učení mudroslovné rysy, když se odvolává na stvoření a přírodu:

- manželství (Mk 10,2–9), sobota (Mk 2,27), čistota (L 11,40n.) jsou zdůvodňovány z řádu stvoření;

469/ Srov. např. Mt 23,25–28par; L 11,37–41; Mk 7,4nn.

470/ Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 331.

- obrazy z přírody: slunce symbolizuje lásku k nepřítelům, vrabec oddanost, důvěru, bezstarostnost; ptáčata a lilie jsou obrazem povzbuzení k překonání přehnaných životních starostí.

Eschatologická tradice

Sumární vyjádření vztahu mezi eschatologií a etikou u Ježíše nalezneme v Mk 1,14nn. Na eschatologické poselství „Naplnil se čas a přiblížilo se království Boží“ navazují tři imperativy:

1. **Čiňte pokání:** Ježíšova eschatologická etika je etikou obrácení. Ježíš navazuje svým voláním k obrácení na Jana Křtitele, je však pro něj charakteristické:
 - nezávislost obrácení na křtu nebo jiném rituálním aktu;
 - na rozdíl od Jana, který viděl soud již dopadat, je Ježíšovo hlásání novým časem k obrácení (srov. L 13,6–9: neplodný fíkovník);
 - důvěra v připravenost a schopnost lidí ke změně smýšlení – marnotratný syn se vrací sám k otci.

Obrácení není obrácením k ještě větší a přísnější poslušnosti Zákona jako v Kumráně, nýbrž k Boží vládě. Začínající kosmické proměnění má svou paralelu v osobní proměně jednotlivce. Boží jednání má etický rozměr; Bůh v osobě Ježíšově zasahuje ve prospěch slabých a chudých.

2. **Věřte evangeliu:** evangelium platí (srov. Q) především chudým, nemocným, slabým (srov. L 7,22), Bůh vystupuje na straně znevýhodněných. Ježíšova eschatologická etika je etikou soucitu a slitování, milosrdenství: Ježíš se obrací na chudé, slabé, znevýhodněné, jim platí zaslíbení spásy, která jsou vyjádřena:

- v blahoslavenstvích, která slibují novou realitu pro chudé, hladovějící, žízňící;
- ve výrocích pozvání, jež jsou adresovány lidem z okraje společnosti: dětem, celníkům, prostitutkám;
- v odpovědi na otázku Křtitelovu, zda je Ježíš Mesiáš (Mt 11,2nn.), že právě na chudých a nemocných se realizuje Boží vláda uzdravováním.

Zvěst o Božím království má výrazný antiselektivní rys: nikoho nevyklučuje, naopak všechny svým pozváním integruje (kontrastně k celé tehdejší i dnešní společnosti).

3. **Následuj mne** (Mk 1,17): je to **etika radikálního následování**; toto následování v totální vydanosti však není určeno všem, nýbrž jen některým, totiž učedníkům, kteří s ním chodí (wanderradikalismus) a sdílejí život; pro tento životní styl je charakteristické:

- připravenost opustit dosavadní rodinu (Mk 3,20n.31–35), vydržet konflikt v rodině (Mt 10,34–36/L 12,51–53), „nenávisť“ k rodinným příslušníkům (Mt 10,37/L 14, 26); tedy ochota vzdát se životních jistot, zaručovaných rodinou;
- vzdání se pevného místa k bydlení;
- svoboda ve vztahu k majetku (Mk 10,17–22; 10,28–30);
- demonstrativní nezajištěnost – dokonce ne hůl k obraně (Mt 10,10), ochota k martyriu.

Na vztahu mudroslovné a eschatologické tradice se znovu ukazuje pro Ježíše typické napětí mezi rigorózními a akceptujícími momenty: chudým a utištěným, marginalizovaným náleží vstřícná etika milosrdenství, následovníkům platí náročná pravidla následování. Tato etika je radikální, nicméně otevírá nové šance pro ty, kteří je doposud neměli. Ježíšovo putující hnutí lze zařadit k okrajovým sociálním skupinám, které v období krize a sociálního vykořenění překonávají chaos vytvořením vlastního systému norem.⁴⁷¹ Tyto nové normy pomáhají vybudovat novou důstojnost a zakotvenost člověka. „Tu se Petr ozval: ‚Hle, my jsme opustili všechno a šli jsme za tebou.‘ Ježíš jim řekl: ‚Amen, pravím vám, není nikoho, kdo opustil dům nebo bratry nebo sestry nebo matku nebo otce nebo děti nebo pole pro mne a evangelium, aby nyní, v tomto čase, nedostal spolu s pronásledováním stokrát více domů, bratrů, sester, matek, dětí i polí a v přicházejícím věku život věčný. Mnozí první budou poslední a poslední první““ (Mk 10,28–30). Tento Ježíšův nárok i zaslíbení nebyly teoretickými ideály, nýbrž životní realitou jak v době Ježíšovy veřejné činnosti, tak v hnutí prvních hlasatelů po jeho smrti. Přes náročnost, kterou etika radikálního následování představuje, to byla etika žitá, a tedy žitelná. K její perspektivě neoddělitelně patří naděje na změnu poměrů, na eschatologický zvrat.

Ježíšova etika lásky je **etikou lásky ke všem**:

- k nepřátelům: Mt 5,38–48; L 6,27–36 (Q);
- k cizincům: L 10,25–28 (milosrdný Samaritán); uzdravení dcery kananejské ženy (Syroféničanky Mk 7,24–30par), uzdravení setníkova služebníka;
- k lidem na okraji společenské důležitosti: dětem, žebrákům, postiženým;
- k hříšníkům (např. celník z L 18,9–14 nebo i Zacheus z L 19,1–10), deklarovaným (marnotratný syn – L 15,11–32) – Ježíš stoluje s celníky, hříšníky, prostitutkami, povolává celníka do svého nejbližšího společenství.

⁴⁷¹/ Srov. Theissen, Wir haben alles verlassen, s. 140.

Láska k Bohu je postavena do paralely lásky k člověku (Mt 22,34–40; Mk 12,28–34; L 10,25–28nn.). Dvojí přikázání lásky bylo sice už v židovské tradici (*rabbi Hillel*, *rabbi Akiba* – láska k bližnímu je chápána jako jádro Tóry, láska k Bohu, první přikázání, jako základ Tóry zejména v helénistickém židovstvu), a to dokonce i ve vzájemné vztaženosti (kumránské rukopisy: Jub; TestXII; Filón), nicméně Ježíš tento dvojí příkaz radikalizuje, univerzalizuje a demokratizuje. Jeho etika je také etikou orientovanou především pozitivně: Ježíš odmítá askezi pro askezi (např. v otázce postu – srov. Mk 3,18–20par; veřejně provozované modlitby – srov. Mt 6,5n., dodržování detailních rituálních předpisů apod.), na níž si zakládali farizejové a zákoníci (a pokud jde o půst, i Janovi učedníci), a požaduje vnitřní obrácení, ochotu k odpuštění a usmíření a skutky lásky vůči lidem (ortopraxi), které jsou – na rozdíl od asketických praktik – dostupné všem lidem. Jediná sklenice vody, skutek lásky prokázaný tomu, kdo je v nouzi nebo na okraji společnosti, spojený s pravdivým vnitřním postojem, jsou branou ke společenství s Bohem, k Božímu království. To, co se běžně vyžadovalo od mocných, tj. být jako Bůh (mít Boha za vzor jednání) – právě proto, že byli mocní a mohli si to dovolit –, Ježíš žádá ode všech. Ježíšova etika zůstává ve své radikálnosti, ale také ve své ochotě a připravenosti odpouštět jedním ze základních etických milníků lidské kultury. Ježíšova etika byla ve své době a zůstává dodnes velmi revoluční. To, co Ježíš hlásal, nebylo odkazem na normy platící někdy v budoucnosti Božího království, nýbrž radikálním nárokem na člověka, následovníka Ježíšova, aby je uskutečnil ve svém životě, a tak aby prosazoval Boží království, Boží vládu na zemi. Blahoslavenství jsou programem, který má být uskutečňován tady na zemi, programem, který znamená radikální přehodnocení dosavadně platných hodnot. A takovým programem zůstávají až podnes.

Společenství s hříšníky a lidmi na okraji společnosti

Ježíš se odlišuje od svého prostředí svým jednáním s lidmi na okraji společnosti; k nim se cítí být povolán, jim přednostně zvěstuje Boží spásu, ať už svými uzdravujícími zásahy, svým odpouštěním hříchů nebo svým společenstvím s nimi. „Lékaře nepotřebují zdraví, ale nemocní. Nepřišel jsem pozvat spravedlivé, ale hříšníky“ (Mk 2,17par). Již tímto Ježíšovým slovem, řečeným „zákoníkům z farizejské strany“, je ovšem relativizováno, kdo je zdravý a kdo je nemocný, kdo je spravedlivý a kdo hříšník. Podobnou, ještě výraznější relativizaci vztahu spravedlivý–hříšník přináší příběh o farizeji a celníkovi (L 18,9–14), Zacheovi (19,1–10) a Ježíšovy řeči proti farizejům (L 11,37–52; Mt 23,13–36). „To, co Ježíš uznával a po čem toužil, se naplnilo ve zvěsti

o království. Boží nepodmíněná láska se zjevuje všem, hradby mezi hříšníky a spravedlivými jsou strženy. Lidská důležitost se obrací vníveč, poslední se stávají prvními a první posledními. Chudí, hladoví, pokorní, lkající a pronásledovaní získávají podíl na nebeském království. Úzce vymezený sociální faktor však není v Ježíšově zvěsti tím rozhodujícím. Jeho revoluce se týká především přehodnocení všech obvyklých mravních hodnot, a jeho zaslíbení tudíž platí především pro hříšníky. „Amen, pravím vám, že celníci a nevěstky předcházejí vás do Božího království.“ (Mt 21,31n.) Ježíš nalezl odezvu mezi uraženými a poníženými podobně jako před ním Jan Křtitel.⁴⁷²

Eschatologie

Boží království a jeho blízkost

Představa Boha jako krále vychází ze zkušeností s pozemským královstvím, resp. myšlenka Boží vlády a panování je spojena s historickou realitou království v Izraeli. Z hlediska religionistického ji Izrael převzal od svých sousedů v Kanaánu (El: Bůh je král; Baal: Bůh se stává králem, tj. statický a dynamický moment se objevuje v těchto jménech). Představa Boží vlády je úzce spjata s jeruzalémským Chrámem (srov. Iz 6,5, což je zřejmě nejstarší písemný doklad této tradice).

V poexilní době existovaly zjednodušeně řečeno dvě základní představy: teokratická (orientovaná na současnost) a eschatologicko-apokalyptická (očekávání příchodu Božího mimo tento časoprostor).

Teokratická koncepce zdůrazňuje, že Hospodin je Bohem nad bohy, národy, Izraelem, celým kosmem. Je jeho tvůrce. Izrael má univerzalistické pojetí Boha, jež se formovalo v konkurenci s představami okolního světa (Kanaán, později Babylon). Hospodin je tvůrcem světa a pánem dějin (srov. 1 S 8,7: „Ne tebe, ale mne zamítli...“). Boží království je královstvím nebes. Izrael nicméně zažívá ve svých dějinách tragickou zkušenost porážky, z níž plyne i ohrožení víry v univerzální panství Hospodina. Odpověď Deuteroizaiáše je: Bůh tvoří stále nové (Iz 43,18n.); Bůh je věčný Bůh, tvůrce světa (Dt 40,28). Proti porážce je postavena naděje spásy, nového jednání Božího, proti pozemské realitě je postavena realita „shora“. Boží vláda nepřestává, Bůh zůstává stále pánem, i když jeho lid – v důsledku svého hříchu – ztrácí svou suverenitu a pozemskou „identitu“. Spása může přijít jen „shora“. Boží království

472/ Flusser, Ježíš, s. 95.

je zakusitelné v liturgii, v kultu (srov. Kumrán s jeho důrazem na kultovní čistotu a kultovní předpisy). Dokladem tohoto prezentního pojetí jsou žalmy Hospodina jako krále (Ž 47, 93, 96–99), dílo Kronistovo a Josepha Flavia, u něhož najdeme pojem teokracie.⁴⁷³

V eschatologicko-apokalyptické koncepci příchod Božího království znamená nastolení radikálně nové skutečnosti mimo tento prostor a čas. Cíl dějin leží mimo dějiny samé a zjevuje se v definitivním soudu Božím jak nad světem, tak jednotlivcem. Ježíš byl ve svém hlásání Boží vlády zároveň silně ovlivněn apokalyptickým myšlením, představou definitivního vítězství Božího (v kosmických rozměrech) nad mocnostmi zla (satanem a jeho demony, viz L 10,18 – pád satana z nebe), přesto je v jeho pojetí Boží království také veličinou již přítomnou (a to v jeho osobě), pro niž se člověk rozhoduje už teď. Člověk nezakouší přítomnost Božího království jen symbolicky v kultu, nýbrž reálně v Ježíšových mocných činech (uzdraveních, exorcismech, např. L 11,14–20 par aj.), na nichž mají podíl i jeho učedníci (např. L 9,1–6 par, 10,9).

Soud

Ježíš hlásá příchod Božího království jako radostnou zvěst (L 4,18n. cituje Deuteroizaiáše), ale zároveň jako hrozbu pro ty, kdo se neobrátní, kdo jeho poselství neuvěří. Jeho hrozebná slova mají pohnout Izrael/člověka k obrácení; nejsou tedy (s výjimkou hrozebných výroků proti Kafarnau, Betsaidě, Chorazinu – L 10,13–15 par) hlásáním neodvratnosti zkázy, nýbrž nástrojem k obrácení člověka (srov. Jonášovo kázání, na něž se Ježíš odvolává – L 11,29nn. par). Tento soud probíhá už nyní v přiznání se k Ježíši. Je tak závažný, že vede v některých případech k likvidaci rodinných vztahů (srov. Mt 10,34–37 par). Ježíš vyjadřuje povahu Boží nabídky a zároveň Božího soudu v obrazech a podobenstvích (podobenství o hostině L 14,16–24; Mt 22,1–14, slova o hostině s Abrahamem Mt 8,11n., tedy nová interpretace starozákonní zvěsti o univerzální Boží vládě: Iz 66). Rozhodující je nejen víra, ale i praktický život (Mt 7,15–20. 21–23; 12,33–37; 25,31–46).

Ve shodě s apokalyptikou hlásá Ježíš nastolení Boží vlády jako událost kosmickou, zasahující celé stvoření, na rozdíl od apokalyptiky není toto hlásání podbarveno nacionálně, tj. neprezentuje nastolení Boží vlády jako vítězství nad pohany (srov. např. Mt 25,32nn.; kritériem obžiti na soudu je ortopraxe). Pohané nejsou z jeho nabídky vyloučeni (i když jeho hlásání

473/ Viz Hoppe, Jesus, s. 75–132.

bylo primárně zaměřeno na Izrael – viz Mt 10,5n.). Vítězství nad satanem má povahu osvobození člověka z jeho temné moci. Soud je líčen pomocí apokalyptických představ jako zánik tohoto eonu a nastolení nového, což je dáno příchodem Syna člověka ve slávě (Mk 13,3–8; Mt 24,1–31; L 21,7–11).

Ježíš navazuje i na představu Božího království, Boží vlády, v níž vystupuje Bůh jako tvůrce, jako pán dějin, jako král Izraele, jako Pán zažívaný v kultu (žalmy Hospodinovy). Ježíš do budoucnosti orientovanou nadějí a vírou spojuje s přítomností, a to se svou osobou (srov. L 11,20). Kdo se přidá k němu, stává se účastníkem Boží vlády. Ježíš relativizuje kult principiálně: on sám je jediným prostředníkem Boží vlády na zemi.

Mesiánské tituly a jejich používání Ježíšem samým⁴⁷⁴

Základní otázka je, zda Ježíš vůbec pro sebe užíval některý z titulů, které se vztahovaly na mesiáše a jimiž ho, resp. své pochopení jeho osoby, posléze charakterizovala prvotní církev. Ježíš si byl nepochybně vědom svého zvláštního postavení ve vztahu k Bohu, jak o tom svědčí všechna evangelia, přesto se nejspíš vyhýbal (z důvodů zatíženosti těchto titulů dobovými politicko-náboženskými představami) používání mesiánských (výsostných) titulů. I množství titulů, které prvotní církev posléze pro charakteristiku Ježíše a jeho poslání užívala, svědčí o tom, že nebylo možné Ježíšovu osobu a její význam vyjádřit jedním titulem.

Mesiáš (Christos⁴⁷⁵)

Centrálním místem v Markově evangeliu (podobně i u Matouše) je vyznání Petrovo u Césareje Filipovy (8,27–33), v němž Petr označuje Ježíše za Mesiáše. U Matouše je přidán k tomuto titulu titul ještě Syn Boží, u Lukáše je Ježíš nazván Boží Mesiáš. Ježíš tohoto titulu k vyjádření své totožnosti zřejmě nepoužíval, protože byl silně zatížen politickými implikacemi. V mesiánském nároku se zároveň otevřeně nebo skrytě objevoval nárok na královskou hodnost.

Josephus Flavius ve Válce židovské (VI,5,312n.) uvádí očekávání mesiánského krále, založené na věštbě (srov. Mt 2,2) jako podnět k vypuknutí války: „A co je nejvíc podnítilo k válce, byla dvojsmyslná věštba, kterou rovněž našli

474/ Na tomto místě nejde o mesiánské tituly, používané evangelií, jako takové, nýbrž o ty, které o sobě mohl Ježíš používat. Srov. též Brown, Ježíš, s. 94–127. K ostatnímu viz dále.

475/ Poměrně brzo, zaznamenané je to již u Pavla, se z titulu Christos stává jakýsi druh „příjmení“, tedy součást Ježíšova vlastního jména. Stále více se ztrácí charakter výsostného titulu.

v posvátných knihách, že totiž za onoho času někdo z jejich země bude vládnout celému světu. To si oni ovšem vyložili, že půjde o jejich rodáka, a mnozí učenci se v tom úsudku zmýlili. Ta věštba totiž ohlašovala vládu Vespasiánovu, který byl za imperátora povolán v Judeji.“

Celé pašijové vyprávění je snahou o vybalancování rovnováhy mezi tím, že Ježíš je a není král Židů. Ježíš byl nepochybně považován za mesiánskou postavu, v tomto smyslu lze považovat Petrův výrok za historický stejně jako jeho odmítnutí Ježíšem. „Jestliže Petr – nebo kdokoliv jiný v jeho národě – označil Ježíše za Mesiáše, pak to podle něho znamenalo (stejně jako podle Ježíše, pokud si takto nechal říkat): ‚Ty jsi ten, kdo má našemu národu z Božího pověření přinést spásu. Skrze tebe zde máme dosáhnout onoho stavu, v němž můžeme v pokoji žít podle Boží vůle!‘“⁴⁷⁶ Relativizací královsko-politického pojetí mesiáše je text z Mk 12,35nn. Ježíš politickou dimenzi spojenou s představou nastolení pozemského Božího království (srov. Žalmy Šalamounovy, zejm. Ž 17) v Izraeli odmítá. I když si tedy Ježíš byl vědom svého mesiánského poslání, přes to nechtěl, aby bylo spojováno s dobovými představami a tím nesprávně chápáno. Je docela dobře možné, že Jidáš zradil a odešel ze skupiny Dvanácti právě proto, že Ježíš nenaplnil jeho mesiánská očekávání, resp. že ho chtěl „vyprovokovat“, aby je naplnil, a to se mu nepodařilo.

Syn Boží

Zvláštní vztah Ježíšův k Bohu je vyjádřen slovem *abba*, jež nebylo v oslovení Boha typické. A i když jeho odlišnost od běžnějšího *abi* (můj otče) není tak velká, jak se mělo dříve za to, přesto je to oslovení, které vyjadřovalo ojediněle důvěrný vztah. O výjimečnosti tohoto užití svědčí i jeho převzetí prvotní církví (Ř 8,15; Ga 4,6) v původním znění i v řecky mluvícím prostředí. Toto oslovení ovšem nevypovídá víc o charakteru synovství. Mt 16,16n., Mk 14,61n. vypovídají spíše o raně církevní tradici. Mk 13,32 „nikdo nezná hodinu než Otec, ani Syn ne“ i Mk 12,1–12par (podobenství o vinici/vinařích) svědčí o sebepojetí Ježíšově jakožto syna Otce. Podobenství o zlých vinařích (doložené i v apokryfním Tomášově evangeliu) otevírá prostor další dimenzi synovství, totiž jeho spojení s odmítnutím od lidí, s utrpením a smrtí, což bylo nečekané. Možná i proto zůstal Ježíš na rovině podobenství. Ježíš věděl o svém výjimečném postavení v dějinách spásy, ale toto své postavení vyjadřoval především svou činností a svými postoji, nikoliv tituly, které by byly vedly k nepochopení. Jak rozuměli tomuto titulu lidé tehdejší doby, je

476/ Limbeck, Evangelium sv. Marka, s. 105

těžké posoudit. Synem Božím byl primárně Izrael, pak v souvislosti s tím král a každý Izraelita. Tento titul měl svoje analogie i v pohanském prostředí; jejich obsah byl však výrazně odlišný od izraelského chápání. Titul se v prvotní církvi brzo prosadil, jak svědčí už listy Pavlovy. Janovo evangelium už tento titul dokonce preferuje. Zde však jde již o vyzrálou teologickou reflexi, nikoli o historickou referenci.

Syn člověka

Tento titul je semitský a pochází z apokalyptiky (Da 7,1–28; 1 Hen; 4 Ezd 13). V době Ježíšově neexistovala přesná ustálená představa Syna člověka. Jde o postavu soudce. Tento titul hrál významnou roli v Q. Ježíš mohl takto nejspíš hovořit sám o sobě, pokud vůbec nějaký mesiánský titul užíval, a to jako o nástroji Božího plánu a v reakci na vědomí blízkosti smrti. Bůh dá své království takovéto postavě a potvrdí ji proti nepřátelům. Pokud tedy Ježíš nějaký titul pro vyjádření své role a svého poslání používal, pak nejspíš tento, neboť vyjadřoval jeho eschatologickou soudcovskou roli, jeho vazbu na Boha a Boží království i jeho pozemskou dimenzi.

Prvotní církev aplikovala na Ježíše ještě další tituly (Spasitel, Pán, syn Davidův, král, prorok – viz dále). Jejich mnohost vyjadřuje i onu skutečnost, že Ježíšovu postavu a jeho poslání nebylo možné vyjádřit jediným titulem, protože každý z nich měl už svou prehistorii a konotace a každý z nich umožňoval zachytit po zkušenosti Ježíšova zmrtvýchvstání určitý aspekt jeho osoby a poslání. Ježíš se nejspíš používání těchto titulů pro svou osobu vyhýbal, nicméně jistě o sobě hovořil jako o Synovi a ukazoval svoji spojitost s postavou Syna člověka. Své poslání a svůj osud chápal zdá se v dimenzích trpícího služebníka Hospodinova z Deuteroizaiáše, zejména pak ze 4. písně (Iz 52,13–53,12).

Ježíšovy mocné činy a zázraky

Ani historicky není sporu o tom, že Ježíš konal mocné a podivuhodné činy: spor se vede nejvíc o jejich povahu. Už Talmud vysvětloval Ježíšovy zázraky jako divy v důsledku spojení s nečistými silami jako kouzelnictví; novověké kritické bádání (19. a počátku 20. století) se je snažilo vyložit jen v čistě přirozené rovině. Dnes je exegeze méně skeptická, i když to neznamená, že všechny Ježíšovy podivuhodné skutky překročily zákony přírody nebo se historicky odehrály přesně tak, jak nám to evangelia podávají. I české slovo zázrak znamená něco, co je za zrakem, tedy něco, čeho se nelze dobrat pou-

hými lidskými smysly. Ani v českém pojmu, ani v biblických označeních pro takové dění není primárně ukryta myšlenka něčeho, co přesahuje přirozené zákony, nýbrž je tím míněna ta skutečnost, skrze niž se explicitně projevuje moc Boží. Protože však české slovo zázrak je příliš zatíženo pohádkovými představami a nerealistickými očekáváními, je zejména při katechezi a hlásání lépe hovořit v Ježíšově případě o jeho mocných či podivuhodných činech než o zázracích. V biblickém pojmu zázrak (řec. *teras*/věštné znamení, mimořádný úkaz, zázrak; *dynamis*/síla, moc, mocný čin; *sémeion*/znamení, podivuhodná událost, div; *ergon*/práce, dílo, čin, skutek) je položen důraz na mocné působení (Boží).

Evangelní vyprávění jsou bohatá na tento materiál. Vynechají-li se zdvojená vyprávění a varianty, pak obsahují evangelia čtyři vyhánění démonů, patnáct uzdravení, tři vzkříšení z mrtvých, pět přírodních zázraků, dva zázraky s rozmnožením potravy (chleba a vína) a další shrnující zprávy o Ježíšově zázračném působení. To, že Ježíš konal podivuhodné a mocné skutky, lze těžko zpochybnit. Proto Ježíšovi protivníci a kritici z řad jeho současníků i pozdějších odpůrců křesťanů nezpochybňovali zázraky samé, nýbrž moc, která za nimi stála. Teprve moderní racionalismus odmítá zázraky jako znamení transcendentní moci a vše, co přesahuje možnost racionálního vysvětlení, považuje za smyšlenku, báji nebo pověru. Už evangelní tradice (Mk 3,22nn.; J 9,24–34) zachycují pochybnost Ježíšových odpůrců o původu a pravosti jeho zázraků, nikoliv o jeho schopnosti konat je. Také pozdější kritika Ježíše v Talmudu: „Bude vyveden a ukamenován, protože provozoval čarodějnictví a sváděl Izraele k odpadlictví,⁴⁷⁷“ dosvědčuje vědomost o Ježíšově moci, ale interpretuje ji negativně.

Ježíšovy zázraky byly znamením Boží lásky a moci (srov. Mt 11,2–6par). Jde o komplexní uzdravení člověka, nejen o jeho fyzickou stránku. Proto je uzdravení kladeno do souvislosti s vírou nebo odpuštěním hříchů (viz Mk 2,1–12par; J 5,1–18). Ježíš také odmítá interpretaci nemoci jako trestu za hřích (J 9,1–41). Jeho uzdravení od démonů nebo od nemoci či postižení mají podobný účinek jako jeho stolování a společenství s hříšníky a lidmi na okraji společnosti: vnáší do situace postižených lidí světlo a naději, činí je vyvolenými Božími.

Jeho přírodní zázraky manifestují jeho moc a spojení s Bohem. Jaká byla jejich historická povaha, je těžké posoudit. Vzhledem k existenci podobných starověkých vyprávění (chůze po vodě) se zdá, že v evangelních textech jde

477/ Citováno podle W. Trillinga, Hledání, s. 61.

mnohem více o vyznavačský záměr, prezentaci Ježíše jako Pána nad silami přírody, tedy o jeho božskou moc. Odkazy na starozákonní podklad (např. Ž 77,20) jsou zřejmé. Také Ježíšovy zázraky rozmnožování chlebů, uzdravení, křížení z mrtvých mají své starozákonné paralely v činnosti proroků Eliáše a Elíši (Elizea). Ježíš je ovšem překonává (srov. 1 Kr 17,7–24; 2 Kr 4,8–37; 38–44; 5,1–19; 6,1–7).

I v rané církvi se takovéto podivuhodné události odehrávaly (srov. Ř 15,18n.; 1 K 12,9,28; 2 K 12,12). Ve Skutcích na mnoha místech se líčí prvotní misie doplněné zázračnými skutky (Filip, Petr a Jan, Pavel). Líčení zázraků nebylo ve starověku neobvyklé, zázraky byly připisovány leckterým významným antickým postavám (např. císaři Vespasiánovi, Apolloniovi z Thyany, Asklepiovi aj.).⁴⁷⁸ I evangelní vyprávění o zázracích používají dobového literárního schématu. Avšak pouze Ježíš a rané křesťanství spojují zázrak jako aktuální událost s eschatologickou perspektivou, chápou jej jako účinné znamení nového věku, tedy Božího království.⁴⁷⁹ I tehdejší židovstvo znalo zázraky a znamení, uzdravování a vyhánění zlých duchů, nikde však nejsou hodnoceny jako znamení začátku nového věku.

„Jan uslyšel ve vězení o činech Kristových; poslal k němu vzkaz po svých učednících: ‚Jsi ten, který má přijít, nebo máme čekat jiného?‘ Ježíš jim odpověděl: ‚Jděte, zvěstujte Janovi, co slyšíte a vidíte: Slepí vidí, chromí chodí, malomocní jsou očišťováni, hluší slyší, mrtví vstávají, chudým se zvěstuje evangelium“ (Mt 11,2–5).⁴⁸⁰

To, že Ježíš konal zázraky, bylo projevem a důkazem jeho poslání od Boha, jeho vyvolení, jeho zvláštního postavení ve stvoření i jeho jedinečného vztahu k Bohu a Boha k němu.

Ježíšova slova

Vedle Ježíšových skutků hrála v jeho působení stejně důležitou roli také jeho slova, jeho řeči, jeho učení. Evangelia uchovávají mnohý materiál, který odkazuje k této dimenzi Ježíšova veřejného působení, ovšem ve vlastním zpracování a podání. V bádání šlo v minulosti nezřídka o nalezení, rekonstrukci tzv. Ježíšových nejautentičtějších, nejvlastnějších slov a výroků (tzv.

478/ Příklady různých zpráv o zázracích, uzdraveních a vymítáních zlých duchů viz A. Weiser, *Was die Bibel Wunder nennt* s. 38n.; s. 51nn.; s. 83–87; s. 149–155. Viz též J. Brož, *Moudrost k uzdravení*, s. 142n.

479/ K této otázce viz G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten*, s. 274–77.

480/ Srov. i L 4,18–23.

ipsissima verba). Za kritérium při posuzování autentičnosti Ježíšových slov (a historicity skutků) bývá brána především odlišnost od tehdejšího židovského kontextu, ale i odlišnost od hlásání prvotní obce. To jsou ovšem pouze kritéria negativní, která nejsou dostatečná, spíše jen vymezující. Ježíš řekl a učinil jistě mnohé, co bylo ve shodě jak s jeho okolím, tak posléze s prvotní církví. Dnešní bádání relativizuje skepsi konce 19. a první poloviny 20. století, pokud jde o možnost dobrat se k autentickým slovům Ježíšovým a k jeho skutkům. Za jednoznačné kritérium nepovažuje ani zmíněnou odlišnost od dobového kontextu či od intence rané církve. Tato kritéria sice platí, ale ne absolutně, protože Ježíšovo hlásání a konání nelze hodnotit pouze z hlediska odlišnosti. Dnes se mnohem více bere ohled na židovský základ a tradice, na nichž Ježíš stavěl a s nimiž nijak výrazně nepolemizoval. A také ne všechno, co se nám dnes jeví jako formulace prvotní církve, vycházející již ze zkušenosti Ježíšova zmrtvýchvstání, můžeme z Ježíšovy činnosti a kázání odepsat (např. tzv. sebezjevující výroky „já jsem – *ego eimi*, nebo předpovědi utrpení apod.). I když je nepochybné, že až na několik aramejských slov uchovaných v novozákonních textech (např. *abba*) máme k dispozici Ježíšova slova, jeho výroky a řeči pouze v podání prvotní církve (už jen proto, že je máme uchována v řeckém překladu), a nelze tedy jednoznačně rekonstruovat jejich doslovnou podobu, přesto můžeme tradici uchováající Ježíšova slova v zásadě důvěřovat. O relativní spolehlivosti této tradice svědčí i výroky dochované např. v Tomášově evangeliu, jež nepocházejí z kanonického evangelního materiálu.

Ježíšovými adresáty byli na prvním místě lidé na venkově, zemědělci, rybáři, drobní řemeslníci, tedy nižší lidové vrstvy. Mluvil k nim řečí, jíž velmi dobře rozuměli, velmi často v podobenství nebo za pomoci různých metafor a obrazů vzatých z jejich života. Život prostých lidí byl Ježíšovi důvěrně znám, proto jeho slova odrážejí i mnoho z tehdejší sociální a ekonomické reality. V jeho podobenstvích se objevují obrazy ze života zemědělců (např. podobenství o rozséváči, o obilí, které roste samo, o obilí a pleveli, o hořčičném zrně, o boháčovi a stodolách, výroky o sklizni a nedostatku ženců ad.), rybářů (podobenství o rybářské síti), vinařů (např. podobenství o dělnících na vinici, o zlých vinařích), pastýřů (podobenství o ztracené ovci), chudáků a dlužníků (např. podobenství o neodbytné vdově, o boháči a Lazarovi, o nepoctivém správci, o zlých vinařích), služebníků a správců (např. o bdělých služebnících, o nepoctivém správci, o hřivnách), svatebčanů (podobenství o moudrých a pošetilých pannách, o ženichovi a jeho družích, o svatebním šatě), dokonce podobenství z domácnosti, ze života žen (podobenství o kva-

su, o ztraceném penízi), podobenství s rodinnou tematikou (o milosrdném otci a dvou synech, o dvou synech), s tematikou hostiny (podobenství o hostině), s příklady milosrdenství a solidarity, na něž byli chudí lidé a lidé v nesnázích a na okraji společnosti odkázáni (podobenství o posledním soudu, o milosrdném Samařanu). Cílem těchto podobenství bylo přiblížit posluchačům Boží lásku (Boží království), která se dává člověku, její velikost, ale i její nárok na člověka. Základní Ježíšovo hlásání je shrnuto do výroku, který autor Markova evangelia klade hned na počátek své zvěsti (Mk 1,15): „Naplnil se čas a přiblížilo se království Boží. Čiňte pokání a věřte evangelium.“ V řečtině je použito slovesa *metanoiēn*, které přesně znamená změnit smýšlení, obrátit se (vnitřně). Nejde jen o jakési mravní obrácení, pokání (být pouze mravně lepší, dokonalejší ve smyslu radikalizace plnění předpisů Zákona), nýbrž o radikální změnu smýšlení, změnu představ o Bohu, o jeho nároku na člověka, a to v tom směru, který Ježíš nabízí. Ježíš nabízí nové poznání Boha a jeho lásky, vyjádřené ve slovech *evangelium* a *přiblížilo se Boží království, Boží vláda* (a to definitivně).

V kapitole o vzniku Nového zákona budou probrány různé literární žánry (výroky, podobenství, řeči), které mají svůj původ v Ježíšových slovech, kázáních a promluvách. Proto se na tomto místě zastavíme jen u Ježíšova oslovení Boha slovem *abba* a u modlitby Páně *Otčenáše*. Bylo by jistě na místě probírat tu i Ježíšovy výroky, shrnuté např. v Matoušově evangeliu do blahoslavenství nebo antitezí v tzv. Horském kázání, podrobný rozbor těchto textů by však přesahoval rámec tohoto úvodu. Zájemci ho najdou v komentářích k jednotlivým evangeliím nebo ve specializovaných studiích.⁴⁸¹

Abba jako výraz zvláštního vztahu k Bohu-Otci, Ježíšova synovství
Ježíš si byl nepochybně vědom svého zvláštního poslání od Boha i svého zvláštního vztahu k němu, jenž je vyjádřen právě tímto oslovením „abba“, ale nejen jím. *Abba* vyjadřuje důvěrný vztah mezi otcem a synem (rodičem a dítětem). Byl, zdá se, ojediněle používán i k vyjádření vztahu k Bohu. Jak tvrdí Di Sante,⁴⁸² rozdíl mezi *ab*(av) a *abba* není na místě zveličovat. O Ježíšově sebezpochopení svědčí však nejen tento výraz, nýbrž možná ještě výrazněji podobenství o zlých vinařích (Mk 12,1–9par), jež je doloženo nejen v synoptické tradici, nýbrž i v Tomášově evangeliu (Log 65), které možná obsahu-

481/ V českém jazyce zejména komentáře z řady Sacra pagina: již vyšly komentáře ke všem evangeliím a ke Zjevení. Lze odkázat i na původní české komentáře z řady Český ekumenický komentář k Novému zákonu.

482/ Di Sante, Židovská modlitba, s. 25n.

je dokonce původnější verzi.⁴⁸³ Ježíš se identifikuje se synem z podobenství (u Marka s milovaným synem), tedy tím, koho pán vinice-otec/Bůh posílá v naději, že budou přineseny plody, tj. skutky spravedlnosti, a vyjadřuje zde zároveň vědomí svého tragického konce.

„Náš výzkum vede k závěru, že Ježíš o sobě smýšlel jako o Božím synu. V rámci židovské teologie, kterou převzal, a ve spojení s jeho oddaností Bohu vyjadřoval tento termín titul a poslání, které měl vykonat z Boží vůle, moci a milosti. Bylo by moudré, abychom nezacházeli dál ve svých spekulacích o tom, jaký význam přikládal Ježíš ve své mysli tomuto synovství. Určitě se musíme vystříhat použití řeckých pojmů a řeckého slovníku, jak to činili řečtí Otcové, a nebudeme tedy klást rovnítko mezi podstatu Boží a podstatu Synovu.“⁴⁸⁴ Charlesworthova slova neznamenají popření Ježíšova božství, nýbrž důrazné varování před anachronickým přenášením našich myšlenkových kategorií na Ježíšovo myšlení v dobovém kontextu. Projevem Ježíšova vědomí zvláštního postavení v dějinách spásy je i povolávání učedníků a nároky, které na ně kladl. Nárokem na vazbu učedníků na vlastní osobu, a to až do roztržení všech lidských vazeb, se vyznačují charismatické osoby jistě si svým jedinečným povoláním od Boha. V tomto směru byl podobnou postavou i zakladatel kumránské komunity Učitel spravedlnosti. Ježíš si byl navíc vědom své mučednické smrti i své výjimečnosti ve vztahu k učedníkům.

K velmi důležitým autentickým slovům Ježíšovým, jež mají v rámci křesťanské teologie, modlitby i praxe centrální význam, patří modlitba Otčenáše, modlitba Páně. K její interpretaci byly napsány řady textů od meditativních až po dogmatické, následující stručná charakteristika si nedělá nárok na vyčerpání tématu, spíše se snaží ukázat návaznost této modlitby na modlitební praxi židovskou a základní myšlenky, které tato modlitba vyjadřuje. Tato modlitba je také příkladem slov, která Ježíš adresoval svým učedníkům v době svého pozemského působení a která se tak mohla stát základem další tradice rozvíjené po velikonočních událostech.

Otčenáš

Modlitbu Otčenáše máme v Novém zákoně zachovánu ve dvou verzích: delší z Mt 6,9–13 a kratší v L 11,2–4. Srovnáme-li kontexty, zjistíme, že modlit-

483/ J. Charlesworth, Ježíš jako „Syn“, in: Ježíš, s. 169; Neznámá evangelia, s. 132.

484/ J. Charlesworth, Ježíš jako „Syn“, in: Ježíš, s. 173. V pozn. 122 (178) cituje J. P. Meiera v jeho interpretaci zmíněného podobenství: „Jestli Ježíš užil výrazu ‚Syn‘ o sobě, musí to být chápáno ve smyslu jeho funkce v historii spásy, a nikoliv v ontologickém smyslu, ukovaném v pozdějších patristických kontroverzích.“

bu evangelisté umísťujú do rôznych situácií: V Matoušovom evangeliu se nalézá v rámci tzv. Horského kázání a je spojená s poučením o modlitbě vůbec – celá tato pareneze o modlitbě je umístěna mezi parenezi o almužnách (dobročinnosti) a o postu. Už toto spojení almužna–modlitba–půst patří k židovské asketické tradici, odkud je převzato i křesťanství. Otčenáš je tu příkladem modlitby, která vyslovuje vše potřebné v patřičném řádu. Učedníci nemají být mnohomluvní jako pohané ani svou modlitbu stavět na odiv jako někteří velezbožníci, kteří si dělají z modlitby nástroj svého povýšení. Autor Matoušova evangelia přidává i slova zdůrazňující potřebu odpuštění. Modlitba je tak zakotvena v prostoru pokory a z ní plynoucí nutnosti odpouštět druhým (srov. Mk 11,25). Matoušovo evangelium řeší spíše problém jak se správně modlit, s jakým vnitřním postojem. Matouš vychází více ze židovského kontextu a píše pro obec složenou převážně z židokřesťanů.

V Lukášově evangeliu stojí tato modlitba ve zcela jiném kontextu: předchází jí jednak příběh o Marii a Martě, jednak bezprostředně zvěst o Ježíšově modlitbě (důraz na Ježíšovu modlitbu je pro Lukášovo evangelium typický) a žádost učedníků o identifikační znak společenství, vlastní modlitbu, která by odlišovala Ježíšovy učedníky od ostatních, jako tomu bylo v případě učedníků Janových. Následuje pak podobenství/názorné vyprávění o neodbytném příteli a další výroky na téma vyslyšení proseb a darů. Celá pasáž pak končí poukazem na největší dar a plod modlitby, totiž dar Ducha svatého, jímž Otec z nebe reaguje na prosby Ježíšových učedníků. Také poukaz na Ducha svatého patří k typickým rysům lukášovské teologie. Autor Lukášova evangelia ukazuje více, co je modlitba a proč se modlit. Lukášovo evangelium hovoří do prostředí pohanokřesťanů.

V lukášovské verzi chybí u oslovení *abba-otče* zájmeno náš, specifikace v nebesích, dále prosba o Boží vůli a prosba o ochranu před zlým.

V exegezi obvykle platí kratší a méně obvyklé znění za původnější. Je pravděpodobné, že autor Lukášova evangelia uchoval původnější verzi celku, i když v jednotlivostech může i matoušovská verze odrážet starší stav (např. v prosbě o odpuštění dluhů, vin).

Podle A. Sanda⁴⁸⁵ zněla původní verze asi následovně:

„Otče,
ať je posvěceno tvé jméno,
ať přijde tvé království.

485/ Sand, Matthäus, s. 126.

Dej nám dnes náš chléb, ten nezbytný,
a odpusť nám naše dluhy
a neuveď nás do pokušení.“

Otčenáš navazuje na tradici židovské modlitby – matoušovská verze s *berachou* na začátku, prosbami uprostřed a *berachou* na konci odpovídá židovské modlitbě (např. 1 Pa 29,10–20, resp. 11–13). Podle Di Santeho⁴⁸⁶ je matoušovský závěr „Neboť tvé je království i moc a sláva na věky věků. Amen“ pravděpodobně bližší původnímu textu než text bez ní. Podle mého názoru je nicméně podobně jako křestní formule na závěr 28,19 odrazem liturgického užívání. Podoba Matoušovy verze Otčenáše sama o sobě je hymnická, tedy už zřejmě ovlivněná liturgií, závěrečná doxologie k ní je logická a v židovské tradici, ale nejspíš druhotná, doložená je až z pozdějších rukopisů a z Didaché. Didaché reprodukuje matoušovskou verzi Otčenáše s doxologií (8,2n.).

Matoušova struktura proseb je 3–1–3, Lukášova 2–1–2.

- *Otče náš*

Oslovení Boha jako otce patří k židovské modlitbě (např. Amida – Šemone Ezre, tj. modlitba osmnácti požehnání) a je zakotveno v bibli (Dt 32,6; Iz 63,16); používá se ho hojně v liturgii Nového roku (*Roš haššana*) a Dne smíření (*Jom kippur*). Toto oslovení vyjadřuje blízkost, důvěru lidí v milosrdenství Boží, zájmeno *náš* zdůrazňuje solidaritu všech lidí.

Mezi hebrejským *ab/av* a Ježíšovým *abba* není příliš velký rozdíl, *abba* je vzato z rodinného styku. Ježíš činí z tohoto výrazu charakteristiku svého vztahu k Bohu, jež předává i svým učedníkům. Podle D. Flussera⁴⁸⁷ šlo dokonce o dobově běžné oslovení, které mělo charakter čestného titulu. Flusser zmiňuje jeho použití např. při oslovení Bar Kochby („drahý otče“ – *abba chabíbí*) v záhlaví dopisu. Přesto to muselo být ve vztahu k Bohu oslovení relativně řídké, uchovávalo-li se v původním znění v další tradici. Jak svědčí dochovaný materiál, ve vztahu k Bohu bylo vyhrazeno výjimečným postavám.

Toto oslovení se ve formě *abba* stalo specifikem křesťanů (srov. Ga 4,6; Ř 8,15), neboť to bylo specifikum Ježíšovy modlitby (Mk 14,36), i když je zakotveno v židovské tradici (*abinu* – náš otče, *abi* – můj otče). Nicméně je třeba připustit, že v křesťanské či ježíšovské tradici nabylo na intenzitě. Jde o slovo emocionálně zabarvené, které charakterizuje základní vztah, a to

486/ Di Sante, Židovská modlitba, s. 25.

487/ Ježíš, s. 30, 100. Podle Flussera (s. 100 – pozn. 13) se aramejské *abba* užívalo jako pojmenování nebo jako projev náklonnosti i v dobových hebrejských textech.

vztah rodinný; není zde odkaz na vyvolení, nýbrž synovství. To je velké téma i pro Pavla právě v Listu Galatským a Listu Římanům.

„Tak jako Ježíš se do té doby žádný žid nemodlil. Nadto si Ježíš nárokuje něco, co v židovství bylo vyhrazeno pouze některým zbožným, totiž nazývat osobně Boha otcem, zatímco národu jako celku to bude dáno teprve v přicházejícím čase spásy (Jr 3,19). To, co dělá sám, na tom dává podíl i své obci. Tak se stává abba jednak christologickým znamením, pokud vypovídá o Ježíšově vlastním vztahu k Bohu, jednak eschatologickým znamením potud, že vtahuje své učedníky do tohoto vztahu.“⁴⁸⁸

Použití tohoto výrazu ve vztahu k Bohu je doloženo v židovské tradici, např. v jedné historce z Talmudu⁴⁸⁹ o rabbim Chananovi se vypráví, že zákoníci za ním poslali děti, aby se dotkly lemu jeho pláště, a ty prý řekly: „Abba, dej nám déšť.“ Nato se Chanan modlil: „Vládce světa, učiň to kvůli těmto, kteří ještě neumějí rozlišovat mezi tím abba, který jim může dát déšť, a oním abba, který jim žádný déšť dát nemůže.“⁴⁹⁰ V rabínské tradici existují vyprávění o židovských divotvůrcích, jejichž vztah k Bohu je charakterizován podobně jako Ježíšův v kategorii synovství. „Nejstarší z nich, Choni, se modlil k Bohu jako ke členu své domácnosti. Byl přirovnán k synovi, který se snaží zalíbit svému otci. Chanina stál před Bohem jako osobní služebník a nebeský hlas ho oslovil: ‚Můj synu!‘ Chanan Skrytý si přisvojil dětské oslovení ‚Otče‘ a v modlitbě charakterizuje Boha jako ‚otce, který může seslat déšť.‘“⁴⁹¹

- *jenž jsi na nebesích*

Toto vyjádření patří též do oblasti židovské liturgie, např. Avot 5,23: „Buď... statečný jako lev, když plníš vůli svého otce na nebesích,“ srov. též

488/ Grundmann, Lukas, s. 230. Flusser, Ježíš, s. 101nn.; toto Grundmannovo pojetí, jež je obecně rozšířeno, relativizuje odkazem na modlitbu charismatických světců té doby a především na svědectví kumránských textů (hymnů), jež jsou nápadně podobné Ježíšovu vyjádření vlastního vztahu k Bohu. Charakterizuje je jako myšlení charismatického apokalyptika. Přes paralely, jež lze najít v židovských tradicích (viz též Charlesworth, Ježíš jako „Syn“ a Učitel spravedlnosti jako „Zahradník“ in: Charlesworth, Svítky, s. 157–174), bylo Ježíšovo sebepochopení výjimečné. Totožný vztah k Bohu jako otci v tom smyslu, jak to vyjadřoval Ježíš, se přes jisté analogie v dostupných pramenech skutečně nenašel, neboť Ježíš se považoval nejen za vyvoleného jako Učitel spravedlnosti, nejen za syna Božího jako vedení charismatictí světci, nýbrž za jediného Syna. Toho se nikdo neodvážil. Ježíš sám sebe chápal jako jediného Syna, „jemuž jsou odkryta tajemství nebeského Otce“ (Flusser, Ježíš, s. 115).

489/ B. Taanit 23b – viz Flusser, Ježíš, s. 100.

490/ Grundmann, Lukas, s. 230. Viz též Flusser, Ježíš, s. 100.

491/ Flusser, Ježíš, s. 101. Dva z divotvůrců zmiňovaných Flusserem (Choni, abba Chilkija, Chanina ben Dosa, Chanan) byli Galilejci, a to velmi prostého původu: abba Chilkija (námezdní dělník) a Chanina ben Dosa (rolník).

kadiš (moudrých či truchlících): Kéž je vaše modlitba přijata a vaše prosba, prosba celého Izraele, kéž dojde naplnění u vašeho otce, který je v nebesích.⁴⁹²

„Vyjadřuje Boží transcendenci, jeho ‚jinakost‘ ve vztahu k člověku.“⁴⁹³ Oslovení „otče“ vyjadřuje blízkost Boha k člověku, „jenž jsi na nebesích“ vyjadřuje nepřekročitelný rozdíl mezi Bohem a člověkem. Tento dodatek u Lukáše chybí, pro Matouše byl vzhledem k jeho sociálnímu a náboženskému kontextu důležitý.

1. část

- *posvěť se jméno tvé*

Prosba připomíná modlitbu kadiš (moudrých či truchlících). Jak lze posvětit Boží jméno? Podle rabínů lze Boží jméno posvětit slovem, ale především však vlastním životem. Opravdové posvěcení Jména je darováním života, mučednictvím.⁴⁹⁴ A to všude. Je to tedy prosba o to, aby se Boží jméno (Bůh sám) stalo veliké po celé zemi: to je vyjádřeno gramatickým pasivem – je tedy na prvním místě dílem Božím, na druhém pak odpovědí člověka na Boží jednání (nechť je Bůh chválen a veleben – uznán za svatého). Jde o prosazení moci Boží ve světě, aby svět poznal Boha jako Otce (Ježíšova): viz k tomu Ez 36,16–24. Prosba má eschatologické zabarvení. Jméno zastupuje celou osobu, a tak prosba vyjadřuje přání, aby se Boží vláda, jeho svatost, uplatnila zcela všeobecně.

- *přijď království tvé*

Také tato prosba vychází z modlitby kadiš. Jde o Boží království nikoliv jako o naddějinnou veličinu, nýbrž zakotvené v lidských dějinách. Jde o to, aby se toto království uskutečňovalo na této zemi. „Když se Ježíš dovolává království Božího, má na mysli svět lidských rozměrů, v němž by lidé mohli žít v dělném pokoji jako bratři a sestry.“⁴⁹⁵ Prosba o Boží království je centrální prosbou; jde o Boží vládu nad veškerenstvem. Zvěstování vlády Boží je ústředním poselstvím Ježíšova hlásání: to je hluboce zakotveno v izraelských dějinách a zároveň je spojeno s parúzií, druhým příchodem Kristovým. Mladší výklad vztahuje tuto prosbu na dar Ducha, v jehož příchodu se prolíná Boží království do světa.

492/ Schnackenburg, Všechno zmůže, kdo věří, s. 110.

493/ Di Sante, Židovská modlitba, s. 26.

494/ Tamtéž.

495/ Tamtéž, s. 27

První dvě prosby vztažené k Bohu vykazují myšlenkovou i formální paralelnost s kadišem:

„Budiž vyvýšeno a posvěceno jeho veliké jméno
ve světě, který stvořil podle své vůle.

A nechť ustaví své království za vašeho života a za vašich dnů, za života celého domu izraelského, spěšně a v blízkém čase.

Řekněte tedy: Amen.“⁴⁹⁶

- *staň se tvá vůle (buď vůle tvá) – jako v nebi, tak i na zemi*

Prosba vyjadřuje odevzdání modlícího se do Boží vůle (srov. 1 Mak 3,59–60, nebo modlitbu, kterou se modlí Židé v blízkosti smrti: „buď vůle tvá mě uzdravit úplným uzdravením“).⁴⁹⁷

Tato prosba se nalézá pouze v matoušovské verzi. Boží vůle je primární: když člověk jedná ve shodě s ní, působí, že je Boží moc činná ve světě, že se prosazuje jeho království. Je zřejmé, že v „nebi“ Boží vůle vládne, na zemi ne. Je možné tu také myslet na židovský způsob vyjadřování: Bůh stvořil nebe a zemi, tedy všechno. Prosba je orientována na celou stvořenou skutečnost. I tady je vlastním podmětem Bůh – on je tím, kdo tuto vůli prosadí. Stejně jako předchozí dvě je i tato prosba formulována gramaticky v pasivu. Tato prosba je zároveň vyznáním, že Boží vůle je pro člověka nejlepším dobrem: tam, kde vládne, je člověku dobře, a zároveň vyjádřením poznání, že tomu tak není, proto je třeba o to prosit. Boží vůle nevládne ještě všude, žijeme pod tíhou hříchu a zla, z něhož se sami nemůžeme vysvobodit. Prosba má eschatologické zabarvení.

2. část

Prosbou o chléb začíná druhá polovina Otčenáše, která hovoří o lidských potřebách. Je na místě si uvědomit strukturu této modlitby: na prvním místě stojí vyjádření vztahu člověka/křesťana k Bohu/Otci, pak následují prosby o to, aby celá skutečnost byla proniknuta Bohem, neboť to je zárukou dobrého života. V tomto světle pak následují prosby o životní potřeby, o odpuštění a ochranu od zlého. Všechny tyto tři prosby lze také chápat jako prosby o ochranu před tím, co člověka od Boha odvrací: životní nouze (ta není

496/ Schnackenburg, Všechno zmůže, kdo věří, s. 110.

497/ Di Sante, Židovská modlitba, s. 27.

Božím přáním), hřích, vzájemné dluhy, provinění a neodpuštění (sociální i mravní vykořisťování a neláska) a síla zla, které člověk podléhá.

- *Náš denní chléb dej nám dnes*

Prosba je především prosbou o chléb pro obživu (srov. 9. prosbu Tefily). Teprve v druhém plánu prosbou o duchovní chléb: církevní otcové zde viděli narážku na eucharistii, nebeský chléb. Řecký výraz *ton epiousion* je obtížně přeložitelný, v Novém zákoně se vyskytuje pouze v Otčenáši: snad má naznačovat dávku, tedy to množství chleba, které člověk potřebuje na den (srov. Ex 16,20n.). Podobnou formulaci nalézáme v Př 30,8: „... opatřuj mě chlebem podle mé potřeby.“

U Matouše vyjadřuje prosbu o denní dávku na dnes (*semeron*) – Matouš svou prosbou o chléb na den vyjadřuje vydanost do vůle Boží a důvěru v jeho starostlivost „nestarejte se, co bude jíst a pít a do čeho se oblečete“ (Mt 6,25). Každý den má dost svých starostí, je třeba se starat jen o dnešek (Mt 6,34).

U Lukáše jde o denní dávku na každý den – srov. citovanou formulaci z Př 30,8 „opatřuj mě chlebem podle mé potřeby“. Lukášovská obec stojí podle všeho v situaci větší nezajištěnosti než matoušovská (srov. blahosla-venství), proto je každodennost důležitá. Možná za tím stojí i vzpomínka na manu na poušti. Bůh dával každému to potřebné, dávku, kterou potřebovali. Víc nemělo cenu mít (Ex 16,4.16–21).

Podle Grundmanna⁴⁹⁸ se tato prosba odlišuje od podobné deváté prosby Tefily/Amidy v tom, že tam jde o roční chléb (formulováno z hlediska rolníka, který prosí o úrodu). Křesťanská/Ježíšova obec prosí jen o naplnění aktuální potřeby, neboť stojí v situaci očekávání blízkého příchodu, a proto si nedělá velké plány do budoucnosti.

- *a odpusť nám naše viny, jako jsme i my odpustili těm, kdo se provinili proti nám*

Prosba o odpuštění je obsahem šestého požehnání Tefily; odpuštění viníků se objevuje také v liturgii Dne smíření a v Sír 28,2. Patří i do rabínské moudrosti: „Kdo odpouští, ten se dočká smilování.“ Je výrazem vědomí lidské hříšnosti, skutečného postoje člověka před Bohem a zároveň vědomí, že vztah k člověku je určujícím kritériem pro vztah k Bohu.

V Matoušově verzi použitý řecký pojem *ofeilema* znamená nejen vinu, ale i dluh: viny/dluhy, které mají být odpuštěny, souvisejí s tím, jak modlíci sám

498/ Lukas, s. 233

je ochoten odpustit svým dlužníkům; jde nejen o provinění morální, nýbrž i o hmotné dluhy.⁴⁹⁹ Jak důležité je toto téma právě pro matoušovskou obec, je zřejmé z připojených veršů. V dodatku vv. 14 a 15 se hovoří o přestoupeních (řecky *paraptoma*, tj. chybný krok, přestupek, hřích). Tato prosba má výrazný sociální rozměr. Spojení modlitby a odpuštění je zachováno dokonce i u Marka (11,25): „A kdykoliv povstáváte k modlitbě, odpouštějte, co proti druhým máte, aby i váš Otec, který je v nebesích, vám odpustil vaše přestoupení.“ V této souvislosti je možné připomenout i podobenství o nemilosrdném služebníkovi (Mt 18,23–35), které končí podobnými slovy.

V lukášovské verzi je tato prosba formulována poněkud odlišně: *a odpusť nám naše hříchy, neboť i my odpouštíme každému, kdo se provinuje proti nám*. „Neboť“ v lukášovské verzi nezakládá žádný nárok, nejde o zdůvodnění, proč Bůh má odpustit nám, nýbrž o podmínku: člověk může přijmout Boží odpuštění jen tehdy, jestliže sám odpouští. Tato formulace zdůrazňuje aktuální, stále se dějící charakter (na rozdíl od Mt). U Lukáše nalézáme slova *hamartia* – hřích (v pl.) a slovo *oheilón/oheilonti*, tj. dlužící, provinující se. Do vzájemné vazby je tu postaven hřích a dluh. Doslova by text zněl: odpusť nám naše hříchy, i my sami totiž odpouštíme každému, kdo je nám dlužen (kdo je nám povinován, vůči nám vinen). Rovina vztahu k Bohu (hřích) a rovina vztahu člověka k člověku i v sociálním ohledu (provinění i dluh) jsou tu ve vzájemné korelaci. Odpuštění je bezvýjimečné, je vztaženo na každého.

Spojení modlitby a odpuštění není v evangeliích pouze v Otčenáši: dokonce i Marek (viz výše), ačkoliv neuvádí modlitbu Otčenáše, vyjadřuje nezbytnost odpouštění, má-li být modlitba opravdová a před Bohem platná. Jde tedy o zásadní předpoklad opravdového vztahu k Bohu. Člověk nemůže žít z Božích darů, aniž by se o ně nedělil s ostatními. Pokud tak nečiní, není s to tyto dary přijmout, protože nemůže vstoupit do společenství s Bohem. To platí o jednotlivcích stejně jako o celých společenstvích a společnostech.

- *nevzdávej nás v pokušení, ale vysvobod' nás od zlého*

Prosba o vysvobození je součástí sedmé prosby Tefily. Paralela se nalézá i v Talmudu: „Nezanechávej mě moci hříchu, ani moci viny, ani moci poku-

⁴⁹⁹/ Srov. Vanoni, Verschuldung, s. 21: „Do biblické souvislosti jsou zcela jistě zahrnuty i dluhy v ekonomickém smyslu. Tohle není teprve objevem novější sociálně historicky orientované exegeze, u církevního otce Řehoře Nysského ze 4. století je možné se dočíst: „Prosiš o zahlázení vin a zároveň jsi odhodlán peníze, které jsi půjčil, rozmnožit skrze úrok? Tvůj dlužník sedí ve vězení, ty v domě modlitby. ... Tvá modlitba zůstane nevyslyšena, neboť nářek toho, kterého utiskuješ, ji přehluší. Jestliže rozvážeš hmotný dluh, budou rozvázána i pouta tvé duše.“

šení, ani moci hanby.⁵⁰⁰ Prosba hovoří do situace pokušení, situace ohrožení člověka (i Ježíš na poušti byl pokoušen); základním pokušením je odpad od Boha. Modlitba učí člověka vědomí vlastní lidské slabosti a důvěře v Boží sílu a ochranu. To je u Matouše zdůrazněno ještě poslední prosbou o vysvobození od zlého.

Za aktéra pokušení je označen Bůh. To je antropomorfismus, který ovšem vyjadřuje přesvědčení, že Bůh má vše v ruce. Prosba je prosbou o uchránění před pokušením, ve kterém člověk neobstojí, a je pravdivým vyjádřením, přiznáním lidské slabosti. Podle židovského přesvědčení Bůh zkouší/pokouší spravedlivé a silné, ti, jako např. Abrahám nebo Job, v této zkoušce díky své víře a důvěře obstojí; naopak hříšníci tak jako tak neobstojí.⁵⁰¹

Modlitba Otčenáše, která je též nazývána modlitbou Páně, je základní modlitbou celého křesťanstva. Je jedinečným odkazem Ježíšovým, který má učedníky charakterizovat. Na ní se křesťan učí správnému postoji vůči Bohu, správnému řádu modlitby a uspořádání hodnot. Znova a znova si křesťané musejí připomínat, že základní skutečností, skrze níž může být teprve všechno ostatní realizováno, je Boží vláda, tj. Boží království. Teprve Boží království garantuje svět dobra a naplněného života pro každého člověka. V pozemské skutečnosti je jeho prosazení odkázáno na lidskou součinnost, proto je třeba o ně stále prosit a proto je třeba si touto modlitbou stále připomínat odkázanost tohoto světa na Boží lásku, na prosazení Boží vlády, a nárok, který to na křesťany jako společenství i jednotlivce klade.

Ježíšovo sebepochopení

Nejvýstižnější charakteristikou Ježíšova sebevědomí, tj. toho, jak sám rozuměl svému vztahu k Bohu a svému poslání v dějinách spásy, je výraz Syn. Všechna evangelia svědčí o tom, že Ježíš si byl vědom svého jedinečného postavení, které plynulo z vědomí Božího synovství. Odtud plyne autorita i moc, s níž jednal a mluvil. Své synovství chápal jako synovství jiného druhu než synovství Boží svých následovníků i než to, co se v té době tímto pojmem rozumělo. Sám sebe chápal jako jediného, jedinečného Syna Božího. Jak již bylo řečeno výše, Ježíš o sobě jako o Synu s největší pravděpodobností mluvil a svůj vztah jako synovský vyjadřoval intimním oslovením Boha jako Otce

500/ Citováno z Di Sante, Židovská modlitba, s. 28.

501/ Srov. M. Limbeck, komentář k Matoušovu evangeliu a k Otčenáši, s. 98. Viz zde i celý exkurz Pokušení zbožného člověka na s. 95–98.

(*abba*).⁵⁰² Svými současníky byl vnímán jako charismatická mesiánská postava v tradici starozákonních proroků. Přesto on sám sebe chápal jako postavu, která je přesahuje, protože se v jeho osobě lidem otevírá definitivní přítomnost Božího království. Pozdější christologie rané obce navázala na Ježíšovo vlastní sebepojetí a rozvinula jeho výklad pomocí výpovědí Starého zákona i dobových představ. Bez Ježíšova výrazného sebepochopení jako jedinečné postavy v dějinách spásy je christologie rané církve těžko myslitelná. Právě mnohost tzv. výsostných titulů, které se objevují v novozákonních textech, je dokladem toho, že se Ježíšova postava jednoznačnému přiřazení vymykala.⁵⁰³

Ježíšovo sebepochopení jako nadaného Boží mocí vyjadřuje i výrok „já však vám pravím“, relativizující moc Zákona (Mt 5,17–48). Ježíš si zde činí nárok být autoritou nad Zákonem. Formule „já však vám pravím“ byla obvyklá v rozhovorech učitelů Zákona (jí vyjadřoval učitel své odlišné mínění od ostatních, nicméně zůstával v rámci Zákona – šlo jen o nový výklad), Ježíš se jí však staví nad Zákon (Mojžíše), tedy na místo Boží. Ježíš vystupuje s autoritou, která je v biblických dějinách i v jeho době neobvyklá. Evangelisté to shrnují lapidární konstatací: „(zástupy žasly nad jeho učením), neboť je učil jako ten, kdo má moc, a ne jako jejich zákoníci“ (Mt 7,28n.; Mk 1,22; podobně i L 4,32).

Mocné skutky, znamení a prorocká gesta jako výraz Ježíšovy moci, autority, sebepochopení

Ježíšovo sebepochopení je zřetelné nejen z jeho slov, nýbrž i z jeho činů, z celého jeho působení. Ježíš si byl vědom, že skrze něho působí Bůh (mocnými skutky, uzdravováním, vyháněním démonů). To také vedlo ke kontroverzi se zákoníky (Mk 3,22–30), kteří tuto skutečnost odmítali přijmout. Zrovna tak odpouštění hříchů (srov. např. Mk 2,5–12; L 7,36–50) svědčí o jeho vědomí zvláštní role v Božím plánu spásy. Do této kategorie patří také jeho jednání s hříšníky, celníky a prostitutkami, kterým nejenže vracel jejich lidskou

502/ Touto problematikou se důkladně zabývá R. Brown, *Ježíš*, kap. 6, s. 94–127. Na základě rozboru jednotlivých míst z evangelií s židovskými výsostnými tituly Mesiáš, Syn Boží a Syn člověka dospívá k závěru, že Ježíš měl vědomí svého mesiánského poslání (i když titul Mesiáš pro sebe nenárokoval, ba pro politické implikace odmítal), svého synovského vztahu k Bohu a přisvojoval si eschatologickou roli, která byla spojena s apokalyptickou postavou Syna člověka. K tomu viz i Flusser, *Ježíš*, s. 115.

503/ R. Brown, *Ježíš*, s. 123, právem konstatuje: „Smysl vztahování starozákonních oddílů na Ježíše není předně v tom, že by Starý zákon vnášel smysl do přítomnosti, nýbrž v tom, že přítomnost vnáší smysl do Starého zákona: určující je Ježíš, nikoli Písmo. [...] christologie vznikala z toho, jak byl Ježíš vnímán (či jak vnímal sám sebe), zvuk a barvu získávala z výpovědí starozákonních oddílů, v nichž byl nyní objevenán hlubší smysl, než byl doposud znám.“

důstojnost, a tím je znovu začleňoval do společnosti, nýbrž tím vyjadřoval i svou moc, své povolání „být lékařem nemocných, zachráncem hříšných“ (srov. Mk 2,17). On sám sebe chápal jako toho, kdo je „místem“ odpuštění hříchu, kdo disponuje autoritou a mocí Boží, která jediná může hříchy odpouštět (Mk 2,5–11; L 7,47–49). Svou moc manifestoval Ježíš i po svém příjezdu do Jeruzaléma při návštěvě chrámu, jak o tom referují dokonce všichni evangelisté. Všichni také tuto akci (byť s vlastním teologickým náhledem) víceméně bezprostředně spojují s otázkou představitelů chrámu po Ježíšově pravomoci.

Očištění Chrámu znamenalo skutečnou kritiku⁵⁰⁴ (ta je vyjádřena i Ježíšovou interpretací Janova křtu), a to nejen ve smyslu nepravostí na posvátném místě, nýbrž i jako zpochybnění chrámového kultu jako takového. Kultovní provoz byl legitimní a nezbytný, měly-li být naplněny předpisy Zákona. Ježíš odmítá Chrám v jeho podstatné funkci (místo Boží, místo smíření) a dává najevo, že je víc než Chrám. Tuto myšlenku snad nejvýstižněji vyjadřuje podání Matoušova evangelia, když Ježíšova slova odsouzení a varování: „Můj dům bude zván domem modlitby, ale vy z něho děláte doupě lupičů,“ jsou doplněna komentářem o jeho zázračném působení: „I přistoupili k němu v chrámě slepí a chromí, a on je uzdravil“ (Mt 21,13n.). Ne Chrám, nýbrž Ježíš vrací člověka do plného společenství s Bohem. Ježíšova kritika byla na prvním místě namířena proti Chrámu jako instituci, jak ji reprezentovali jeho představitelé, tedy proti devalvací této instituce, která v jeho očích přestala plnit svou funkci.

Ježíš sám sebe stavěl nad proroky i nad Mojžíše, proto ho nelze pojímat jen jako prorockou postavu v rámci dějin Izraele, byť sebevětší, i když jeho postava nese mnoho prorockých rysů a on sám se svými gesty i slovy do této linie řadil. „Ježíš je eschatologickou postavou, skrze niž se prolamuje konečné Boží spasení, avšak jeho vztah k tomu, jehož Izrael nazývá Bohem, je tak jedinečně blízký, že jeho následovníci museli hledat tituly, které se lišily od těch, jimiž byli označováni předchozí aktéři v Božím plánu.“⁵⁰⁵

Charisma – povolání k následování

Ježíš měl kolem sebe okruh učedníků, jenž se stal po jeho smrti nositelem poslání. Prorockých a mesiánských postav, které kolem sebe shromažďovaly učedníky, bylo v dané době víc. Všechny tyto postavy s výjimkou některých

504/ Srov. Schäfer, *Dějiny Židů*, s. 22–24.

505/ R. Brown, *Ježíš*, s. 92n.

osamocených jednotlivců (prorockého a divotvůreckého charakteru) kolem sebe měly okruh příznivců, následovníků až žáků či učedníků. Po likvidaci hnutí se nicméně tyto skupiny rozpadly s výjimkou hnutí Jana Křtitele a Ježíšova. Jak už bylo řečeno, tato dvě hnutí si byla i z hlediska struktury zřejmě nejbližší, i když není vyloučené, že okruh učedníků kolem Jana Křtitele měl za jeho života mnohem volnější povahu a do „organizovaného“ seskupení se zformoval až po jeho smrti, snad i pod vlivem vznikajících křesťanských obcí.

Ježíš manifestoval svůj zvláštní nárok i vědomí zvláštního poslání už tím, že svůj okruh učedníků (Dvanáct) chápal jako zárodek nového Izraele, tedy skutečně jako novou (závěrečnou, definitivní) „kapitolu“ v dějinách spásného Božího jednání s lidmi. Evangelia dosvědčují, že Ježíš své učedníky povolával, že si je vybíral, tedy kladl na tuto skupinu (ať už byla její konkrétní historická podoba jakákoliv) speciální nárok, který vyplýval z jeho vědomí zvláštního vztahu k Bohu a jeho plánu spásy. Není třeba pochybovat o tom, že Ježíš byl i jako člověk silnou charismatickou osobností, nicméně v povolání učedníků jde o víc než jen o jeho lidské kvality. Ježíšova výzva k následování je radikální, nepřipouští odkladu (Mk 1,16–20; Mt 8,21n.) a vyžaduje nekompromisní zřeknutí se všech lidských jistot (Mk 10,21; 10,29par; Mt 10,37nn.). Povolání učedníků není jen záležitostí „pro tento čas“, nýbrž má eschatologickou platnost (mají být rybáři lidí, podílejí se na Ježíšově charismatu uzdravování, vyhánění démonů, zvěsti pokoje, tedy na znameních příchodu Božího království, mohou žít nezajištěni spoléhající na Boží ochranu a péči, jsou novým Izraelem).

Ježíšovo vědomí násilné smrti jako vykupujícího aktu

Při svém působení narážel Ježíš stále více na odpor vládnoucích vrstev, muselo mu proto být čím dál tím zřejmější (i s ohledem na osud Jana Křtitele, ale i jiných náboženských charismatických „reformátorů“), že jeho život je ohrožen a že konflikt může vyvrcholit jeho smrtí. Nárok, který manifestoval např. svým prorockým gestem v Chrámu (vyčištění chrámového nádvoří), musel narazit na náboženský i politický odpor především těch, kteří byli s Chrámem jako institucí těsně spojeni. Je zřejmé, že Ježíš se svou smrtí jako reálnou možností počítal a že sám sebe chápal v linii starozákonních prorockých postav. Z výroku: „Jeruzaléme, Jeruzaléme, který zabíjíš proroky a kamenuješ ty, kdo byli k tobě posláni; kolikrát jsem chtěl shromáždit tvé děti, tak jako kvočna shromažďuje kuřátka pod svá křídla, a nechtěli jste!“ (Mt 23,37; L 13,34) lze soudit, že Ježíš očekával nejspíš smrt ukamenováním, tak jak to odpovídalo židovským zvyklostem, i že svou smrt spojoval s Je-

ružalémem. Kontext, do něhož je tento výrok zasazen u Lukáše (13,31–33), uvádí Ježíšovo ohrožení na životě ze strany Heroda Antipy (tj. toho panovníka, který dal popravit Jana Křtitele). Podobně i Mk 3,6 referuje o tom, že se farizejové s herodiány umlouvali, že Ježíše zahubí.⁵⁰⁶ Obě zmínky se i přes teologický zájem autorů nejspíš zakládají na historické skutečnosti: Ježíšovo působení bylo i přes svůj nenásilný charakter pro představitele tehdejší židovské společnosti nebezpečné, protože Ježíš kolem sebe – podobně jako Jan Křtitel – shromažďoval zástupy. Nechal-li Herodes Antipas popravit Jana Křtitele právě z obav před nárůstem jeho hnutí (srov. Žid. starož. XVIII,5,2; § 116–119), pak zmínka o něm v souvislosti s Ježíšovou působností v Galileji je historicky opodstatněná. Janovo evangelium o snaze představitelů moci zbavit se Ježíše referuje vícekrát.

Ježíš byl zřejmě jako prorok svými současníky hodnocen.⁵⁰⁷ Co to znamená jít v tradici biblických proroků, bylo Ježíšovi stále zřejmější. Zařadil se do linie vyslanců Božích, kteří byli násilně umlčeni. „Ježíš sám sebe vidí v jedné linii s dávnými proroky, ale také s velkými mučedníky. Mezi obojími byla už před Ježíšovou dobou vzájemná spojitost, jak víme z pseudepigrafu zvaného Životy proroků, který je v některých rukopisech nadepsán Životy a smrti proroků. Podle tohoto i jiných vyprávění stanuli mnozí proroci tváří v tvář hrozně smrti. Na příklad Jeremiáš, jeden z proroků, který Ježíše významně ovlivnil, byl podle Životů proroků a také podle 4. Báruka ukamenován.“⁵⁰⁸ Ježíš tedy počítal se svou násilnou, mučednickou smrtí, minimálně ke konci svého působení, když se dostával stále více do konfliktu s vládnoucí vrstvou společnosti.⁵⁰⁹ Smrt v Jeruzalémě nebyla náhoda, nýbrž naplnění poslání. Jeruzalém, svaté město, jeruzalémský Chrám jako místo smíření s Bohem, obnovy svatosti, Boží přítomnosti, byl Ježíšem v jeho gestu (prorockém) očisty Chrámu a zejména v jeho smrti postaven „mimo hru“ jako instituce pozbyvší účinnosti.⁵¹⁰

506/ Podobně i Mk 11,18par; 14,2par – na obou místech jsou to velekněží a zákoníci, kdo osnují Ježíšovu smrt (což by odpovídalo historické realitě Jeruzaléma).

507/ Srov. odkaz na proroky ve scéně u Cesareje Filipovy (Mk 8,27nn. par), též L 7,16; Mk 6,15; Mt 21,11.

508/ J. Charlesworth, Ježíš jako „Syn“, in: Ježíš, s. 171.

509/ Srov. i L 4,29, J 10,31n.

510/ Evangelia vyjadřují tuto skutečnost narativně v pašijovém příběhu, Pavel v Ř 3,25 to shrnuje použitím starokřesťanské židovské formule. „Jeho ustanovil Bůh smírnou obětí/slitovnicí skrze víru, v jeho krvi na důkaz/projev své spravedlnosti.“ Pavel tu používá výrazu *hilastérion*, který znamená v LXX slitovnici, tj. víko archy, které bylo pokropeno krví o Dni smíření. Ježíš je tím místem (a prostředkem), kde se děje smíření člověka s Bohem, ospravedlnění.

David Flusser⁵¹¹ poměrně přesně charakterizuje Ježíšovo vědomí blížící se smrti spojením s jeho synovstvím a prorockým úkolem. Poukazuje přitom na scénu s Božím hlasem při proměnění na hoře a na podobenství o zlých vinařích. Slova „toto je můj milovaný/jediný syn, toho poslouvejte“ interpretuje jako narážku na oběť Izáka (Izák jako jediný a milovaný syn – Gn 22,2) a odkaz na zaslíbení eschatologického proroka z Dt 18,15 („Hospodin, tvůj Bůh, ti povolá z tvého středu, z tvých bratří, proroka, jako jsem já. Jeho budete poslouchat...“).⁵¹² I v podobenství o zlých vinařích (Mk 12,1–12par) se mluví o synovi, kterého posílá majitel vinice (tedy o Bohu, který posílá k Izraeli – své vinici proroky a nakonec Syna), aby vybral podíl z výnosu vinice. „Domnívám se, že toto propojení Ježíšova prorockého úkolu s jeho synovstvím i závěrečnou tragédií je výsledkem Ježíšovy vlastní intuice. Ten, který nám přikázal neodporovat zlovolníkům, šel na smrt bez boje. Uvědomil si nakonec, že jeho poprava korunovala jeho přehodnocení všech obvyklých hodnot? Skrze ni se z nejvyššího stalo nejnižší a z nejnižšího nejvyšší.“

Markovo evangelium uvádí na třech místech předpověď Ježíšova usmrcení a vzkříšení (Mk 8,31; 9,31; 10,33–34). I když se tyto předpovědi v některých teologických akcentech navzájem liší, mají společný základ: postavu trpícího Syna člověka, předpověď smrti a zmrtvýchvstání po třech dnech. Nejobširnější je předpověď třetí (10,33n.). Tyto předpovědi bývají hodnoceny jako dílo povelikonoční reflexe rané církve. Nápadná je v tomto ohledu především předpověď třetí; zde lze oprávněně počítat s redakčními zásahy. Odkaz na třetí den vzkříšení je nejspíš interpretamentem povelikonoční obce. Také umístění těchto výroků v rámci kompozice Ježíšovy cesty do Jeruzaléma jakožto Božího dění patří k autorovým záměrům. Přesto takovéto výroky nelze z Ježíšových řečí odepsat. Nápadné je, že se tu nehovoří o ukřižování⁵¹³ jakožto formě smrti, nýbrž jen o smrti, za niž nesou hlavní zodpovědnost vládnoucí kruhy židovské společnosti (starší, velekněží a zákoníci – Mk 8,31; 10,33), event. lidé (Mk 9,31), teprve v Mk 10,33 jsou zmíněni též pohané. Podle P. Stuhlmachera⁵¹⁴ patří Mk 9,31par; 10,45par a L 13,31–33 k Ježíšovým autentickým výrokům; tyto výroky dokládají, že Ježíš sám svou smrt chápal a přijal jako zástupnou, jako výkupné za bezbožné (v duchu Iz 43,3–4 a 53,11–12). Ježíš byl ochoten zemřít za bezbožné, dát svůj život jako náhradu za ty, kteří měli

511/ Ježíš, s. 115.

512/ Srov. i Sk 3,22 a 7,37, kde je tento výrok vztažen na Ježíše.

513/ O ukřižování jako formě smrti hovoří až Mt 20,19. V Mt 20,18n. je předpověď upravena v souladu s pašijovým děním ještě výrazněji než v Mk 10,33n.

514/ P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, s. 127n.

propadnout soudu na konci času. Představa nutnosti zaplacení výkupného za nedostatečně realizovaný či zmarněný (tj. hříšný) život a zároveň nemožnosti to učinit byla dobově aktuální (srov. Mk 8,36–37).⁵¹⁵ Pouze Bůh, nikoliv člověk sám mohl určit a přinést výkupné. „Pouze Bůh může a chce zachránit Izrael prostřednictvím jím samým vyhládnutého výkupného od věčné ztráty Boží blízkosti (srov. Iz 43,3–4). Ježíš tomuto soudnímu pravidlu přitakal. Byl připraven, z pověření Božího, zemřít za bezbožné a dát svůj život jako výkupné, jež si Bůh sám vyhlédl k záchraně „mnohých.“⁵¹⁶ Je to tedy Bůh sám, kdo ze své lásky v Ježíši takto jedná – tak jak to bylo předznačeno v Iz 52,13–53,12.⁵¹⁷ Ježíš nejspíš na sebe vztahoval slova z knihy proroka Izaiáše z písní služebníka Hospodinova, zejména ze čtvrté písně (Iz 52,13–53,12), ale i slova z knihy proroka Jeremiáše o beránku vedeném na porážku. Tyto texty, především onen z knihy proroka Izaiáše, tematizují smrt jako výkupný akt. Ježíš své smrti rozuměl jako smrti ve prospěch druhých, za Izrael (a všechny lidi). Tohle své vědomí vyjádřil zřetelně ve slovech a gestech při Poslední večeři. Jak vyplývá z pojetí Poslední večeře, Ježíš chápal svůj život i svou smrt jako výkupné a zároveň této večeři přikládal eschatologický význam, zakládající novou definitivní skutečnost (společenství Boha s lidmi, které primárně vztahoval na svou osobu – viz Mk 14,25).

Přijetí smrti a víra ve vzkříšení

Víra ve vzkříšení se postupně stávala součástí víry židovské společnosti. Její doklady nalézáme již v nejmladších (deuterokanonických) knihách Starého zákona (2 Mak a Mdr). Jejím rozšíření jistě napomáhala apokalyptická očekávání zásahu Hospodinova, očekávání definitivního soudu. Na tomto soudu měli být zemřelí spravedliví povoláni k životu. Ježíš jistě sdílel se svými současníky víru ve vzkříšení (srov. Mk 12,18–27par) a soud. Jestliže svou smrt chápal jako smrt výkupnou (v tradici Iz 52,13–53,12), pak také jistě počítal se svým vzkříšením jakožto Božím aktem. Jakou měl ovšem o něm jako člověk konkrétní představu, speciálně pokud šlo o jeho osobu, nelze

515/ Srov. 1 Hen 98,10: „Nyní tedy vězte, že je vám určen den zániku. Nedoufejte, že jako hříšníci budete dále žít; naopak, země se po vás slehne a zemřete. Nedojdete vykoupení, neboť zahynete v den velikého soudu, v den utrpení a hanby pro své duše.“ Knihy tajemství a moudrosti I, s. 173.

516/ P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, s. 129.

517/ „... toto ‚ospravedlnění‘ chtěl Ježíš vydobýt ‚pro mnohé‘. Na Mk 9,31 (L 9,44); L 22,37 a Mk 10,45par je možné vidět, že starokřesťansko-pavlovské učení o ospravedlnění převzalo Ježíšem samým založený výklad jeho oběti s pomocí Iz 53 a dále ho v povelikonoční perspektivě reflektovalo.“ P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, s. 130.

přesně říci. Zejména s ohledem na jeho umírání na kříži je třeba se zdržet všech triumfalistických představ.

Je tedy možné shrnout: Ježíš si stále více uvědomoval nebezpečí svého násilného konce. Tuto skutečnost přijal jako završení svého poslání od Boha, jako výkupný čin. Tak ji reprezentuje i jeho jednání a slova při Poslední večeři. Své vzkříšení spojuje s nastolením definitivního Božího království, jehož je Poslední večeře zároveň předznamenáním. Tyto skutečnosti však zároveň nevylučují hodiny temnoty v Getsemanech a na kříži, jež jsou výrazem jeho dokonalé kenoze (pokorné vydanosti).

Rekonstruovat do detailů Ježíšovo vlastní sebepochopení, vědomí výlučnosti a zvláštního poslání od Boha nemůžeme. Přesto nám evangelní texty skýtají dostatek materiálu, z něhož je zřejmé, že Ježíš si byl svého jedinečného postavení v plánu Boží spásy vědom a v souladu s tímto vědomím jednal s neobvyklou autoritou a mocí a zároveň s ochotou k naprosté vydanosti v poslušnosti vůči Bohu Otci ve prospěch celého stvoření. Vrcholem jeho pozemského působení se stala Poslední večeře, v níž předjal svou výkupnou smrt i zmrtvýchvstání. Tento akt své vydanosti, kterou vyjádřil gesty a slovy při Poslední večeři, pak naplnil svou smrtí na kříži. Svým zmrtvýchvstáním pak stvrdil onu naději na trvalé a plné společenství s Bohem, již vyjádřil i svými slovy na závěr Poslední večeře, jako pravdivou a reálnou.

Poslední večeře

Všechna evangelia a navazující tradice se shodují v tom, že Ježíš se svými učedníky těsně před svou smrtí slavil večeři: buďto paschální, velikonoční, nebo přátelskou večeří na rozloučenou s vyhlídkou na již nastávající Velikonoce. Problémem zůstává odlišný údaj o dni této večeře a v souvislosti s tím o dni Ježíšovy smrti. Synoptici hovoří o velikonoční hostině, Jan o večeři na rozloučenou. U Jana také není tato večeře spojena se slovy ustanovení, nýbrž s otrockou službou Ježíšovou vůči apoštolům, s mytím nohou. Dá se mít za to, že jde o významovou paralelu k ustavujícím slovům, uvedenou nikoliv pouze proto, že analogická slova ke slovům ustanovení se v Janově evangeliu nalézají v souvislosti s rozsáhlou řečí o chlebě v 6. kapitole, nýbrž jistě i s ohledem na centrální roli lásky v janovské teologii. Ježíšovo sebepojetí jakožto otroka všech (což Petr příznačně nechápe), který tímto aktem naznačuje svou vydanost a služebnost, lásku až do krajnosti, je korelátém k aktu sebevydání vyjádřenému slovy a gesty při Poslední večeři v synoptickém podání.

Vedle židovských paralel paschální hostiny či hostiny přátelské existují i jiné antické paralely kultovních hostin. Jisté ovlivnění jejich výrazovým materiálem je možné hledat spíše u Pavla a pohanokřesťanských obcí (např. 1 K 10, 16n. 21⁵¹⁸) než u Mk/Mt.

Poslední večeři je třeba vidět i v souvislosti se symbolickým jednáním Ježíšovým v Chrámu: Ježíš upírá Chrámu funkci smíření lidu s Bohem prostřednictvím oběti, obnovy smlouvy, místo toho ustavuje nový kult (ve své vlastní osobě), definitivní obnovu a eschatologické naplnění. Boží vůle už není v Chrámu, nýbrž v Ježíšovi.⁵¹⁹ To je obrazně vyjádřeno i v příběhu s uschlým fíkovníkem (Mk 11,12–14 a 11,20–25): čas plodů už minul, jeho dny jsou sečteny. Mezi dvě scény s fíkovníkem je vložen příběh očištění Chrámu. Chrám ztratil svoji funkci, je vydán zkáze. Nová smlouva je nikoliv popřením platnosti Boží smlouvy s lidem, nýbrž obnovenou smlouvou Boha s lidmi, která spočívá v přijetí Boží vůle bezprostředně srdcem, v obnově srdce skrze víru v Ježíše jako spasitele. Zároveň má Poslední večeře obětní charakter: Ježíš se v lámání chleba a při pití z kalicha vydává ve prospěch svých učedníků, ve prospěch Izraele, ve prospěch každého člověka. On prolévá svou krev „za mnohé“, což vyjadřuje, že jeho oběť má univerzální platnost.

Ježíšova poslední večeře s učedníky byla něčím výjimečným bez ohledu na to, zda šlo nebo nešlo o večeři paschální. Její vazba na Velikonoce je jak v podání synoptiků, tak Janova evangelia nepopíratelná. Ve slavení Velikonoc šlo o zpřítomnění Božího zachraňujícího činu jakožto aktu věčně platného. Ježíš v předtuše své blízké smrti shrnuje poselství celého svého života v lásce k učedníkům (celému Izraeli) a pevné důvěře v tohoto zachraňujícího Boha. Jejím rozhodujícím rozměrem v historické rovině mohl být především moment eschatologický, tj. předjímání věčné hostiny Božího království. Otázka Ježíšovy smrti mohla stát v historické souvislosti až na druhém místě. Ježíš otevírá novou dimenzi Božího jednání v lidských dějinách, on je oním paschálním beránkem i naplněním smlouvy, jímž se otevírá prostor nové definitivní smlouvy, tj. společenství Boha s vyvoleným národem i s každým člověkem.

Tradice Ježíšových slov při Poslední večeři – slova ustanovení

Při srovnání dochovaných verzí tzv. Ježíšových ustavujících slov zjistíme, že mezi nimi existují zajímavé rozdíly, které svědčí o samostatnosti různě zamě-

518/ K tomu viz blíže H.-J. Klauck, *Herrenmahl*; F. Kunetka, *Eucharistie*.

519/ Pro Židy po r. 70 pak výhradně v Zákonu.

řených tradic. Dnešní liturgická formule, užívaná v eucharistických kánonech katolické církve, respektuje obě základní tradice a obsahuje všechny významy nesoucí části. Naprosto spolehlivá rekonstrukce historických slov Ježíšových je dnes prakticky nemožná, lze nicméně poukázat na společný základ, v němž se všechny varianty shodují. Za nejstarší varianty platí Mk 14, 22–25 a 1 K 11, 23–26, přičemž – jak bude rozvedeno níže – je snad verze Pavlova Ježíšovým slovům nejbližší.

Dnešní verze v mešních kánonech římskokatolické církve:

Neboť on, když se vydával na smrt, vzal při večeři chléb, vzdal ti díky, lámal, dával svým učedníkům a řekl:

„Vezměte a jezte z toho všichni: toto je moje tělo, které se za vás vydává.“

Po večeři vzal také kalich, znovu ti vzdal díky, dal svým učedníkům a řekl:

„Vezměte a pijte z něho všichni: toto je kalich mé krve, která se prolévá za vás a za všechny na odpuštění hříchů. Toto je smlouva nová a věčná. To konejte na mou památku.“

Biblické texty:

Mk 14,22–25

„Když jedli, vzal chléb, požehnal, lámal a dával jim se slovy: ‚Vezměte, toto jest moje tělo.‘ Pak vzal kalich, vzdal díky, podal jim ho a pili z něho všichni. A řekl jim: ‚Toto jest má krev, která zpečetuje smlouvu a prolévá se za mnohé. Amen, pravím vám, že nebudu pít z plodu vinné révy až do dne, kdy budu pít nový kalich v Božím království.‘“

Mt 26,26–28

„Když jedli, vzal Ježíš chléb, požehnal, lámal a dával učedníkům se slovy: ‚Vezměte, jezte, toto jest mé tělo.‘ Pak vzal kalich, vzdal díky a podal jim ho se slovy: ‚Pijte z něho všichni. Neboť toto jest má krev, která zpečetuje smlouvu a prolévá se za mnohé na odpuštění hříchů. Pravím vám, že již nebudu pít z tohoto plodu vinné révy až do toho dne, kdy budu s vámi pít kalich nový v království svého Otce.‘“

L 22,14–20

„Když nastala hodina, usedl ke stolu a apoštolové s ním. Řekl jim: ‚Velice jsem toužil jíst s vámi tohoto beránka, dříve než budu trpět. Neboť vám pravím, že ho již nebudu jíst, dokud vše nedojde naplnění v království Božím.‘ Vzal kalich, vzdal díky a řekl: ‚Vezměte a podávejte mezi sebou. Neboť vám pravím, že od této chvíle nebudu pít z plodu vinné révy, dokud nepřijde království Boží.‘ Pak vzal chléb, vzdal díky, lámal a dával jim se slovy: ‚Toto je mé

tělo, které se za vás vydává. To čiňte na mou památku.‘ A právě tak, když bylo po večeři, vzal kalich a řekl: ‚Tento kalich je nová smlouva zpečetěná mou krví, která se za vás prolévá.‘“

1 K 11,23–26

„Já jsem přijal od Pána, co jsem vám také odevzdal: Pán Ježíš v tu noc, kdy byl zrazen, vzal chléb, vzdal díky, lámal jej a řekl: ‚Toto jest mé tělo, které se za vás vydává; to čiňte na mou památku.‘ Stejně vzal po večeři i kalich a řekl: ‚Tento kalich je nová smlouva, zpečetěná mou krví: to čiňte, kdykoliv bude pít, na mou památku.‘ Kdykoliv tedy jíte tento chléb a pijete kalich, zvěstujete smrt Páně, dokud on nepřijde.“

Další texty, které se váží ke slavení večeře Páně:

1 K 10,16n.21

16n.: „Není kalich požehnání, za nějž děkujeme, účastí na krvi Kristově? A není chléb, který lámeme, účastí na těle Kristově? Protože je jeden chléb, jsme my mnozí jedno tělo, neboť všichni máme podíl na jednom chlebu.“

21: „Nemůžete pít kalich Páně i kalich démonů. Nemůžete mít účast na stolu Páně i na stolu démonů.“

Zde chybí přímý odkaz na Poslední večeři a Ježíšovu smrt. Pavel tu přehazuje pořadí: napřed hovoří o kalichu a krvi, pak o chlebě jako těle. Důvod k tomuto přehození lze nejspíš spatřovat v rozvedení myšlenky o jednom těle – církvi, která navazuje na myšlenku podílu na jednom chlebě – těle Kristově. Nicméně stejný pořadí nalézáme i v Didaché (9,1–4).

Didaché 14,1 a 9,1–10,7

14,1: „V neděli, den Páně, shromážděte se, rozlomte chléb a vzdejte díky, vyznavše se napřed z přestoupení svých, aby vaše oběť byla neposkvrněná.“

9,1–10,7: „1 Pokud jde o eucharistii, vzdejte díky takto. 2 Nejprve o poháru: ‚Vzdáváme ti, díky, Otče náš, za svatou révu Davida, služebníka tvého, kterou jsi nám uvedl ve známost skrze Ježíše, služebníka svého. Tobě sláva na věky.‘ 3 O nalámaném pak: ‚Vzdáváme ti díky, Otče náš, za život i poznání, jenž jsi nám uvedl ve známost skrze Ježíše, služebníka svého. Tobě sláva na věky.‘ 4 ‚Právě tak, jako byly drobtý tohoto chleba rozsypány po horách a shromážděny, se staly jedním, tak buď shromážděna církev tvá od konců země do tvého království. Protože tvá je sláva i moc skrze Ježíše Krista na věky.‘ 5 Nikdo ať nejí a nepije z vaší eucharistie. Ale (jen) pokřtění ve jméno Páně. Vždyť i o tom řekl Pán: ‚Ať nedáte svaté psům.‘ 10,1 A po nasycení takto vzdávejte díky: 2 ‚Vzdáváme ti díky, Otče svatý, za svaté jméno tvé,

jenž jsi zabydlel v srdcích našich, i za poznání, víru a nesmrtelnost, které jsi nám uvedl ve známost skrze Ježíše, služebníka svého. Tobě sláva na věky. 3 Ty, Pane Vševládče, jsi vzdělal vše pro jméno své, pokrm i nápoj dal jsi lidem k požívání, aby ti vzdali díky, nás pak jsi obdařil milostí duchovního pokrmu a nápoje života věčného skrze služebníka svého. 4 Za vše ti vzdáváme díky, ježto mocný jsi (ty). Tobě sláva na věky. 5 Rozpomeň se, Pane, na církev svou, k uchránění jejímu od všeho zlého a jejímu dovršení v lásce své a shromáždí ji od čtyř větrů, posvěcenou, do svého království, jež jsi jí přichystal. Protože tvá je moc i sláva na věky. 6 Přijď milost a pomiň svět tento. Hósana na Bohu Davidovu. Je-li kdo svatý, nechť přistoupí. Není-li někdo, nechť se obrátí. Maran atha. Amén.⁵²⁰ 7 Prorokům pak svěřujte díkůvzdávání tak, jak chtějí.

Oba texty dokládají slavení eucharistie, ale nejsou bezprostředně spojeny s odkazem na Poslední večeři a Ježíšovu smrt. Nabízí instrukce k tomu, jak se má řádně eucharistie slavit. Požehnání z Didaché je založeno na židovské beraše. Zdůrazněna je i myšlenka jednoty církve a kontinuity dějin spásy: Ježíš je titulován stejně jako David služebník Otce. Chybějí tu slova ustanovení, což vedlo některé exegety k myšlence, že se nejedná přímo o eucharistické shromáždění, nýbrž o agapé, hod lásky, tj. společné stolování obce. Proti tomu stojí charakter kapitol 7 a 8, kde jde také o liturgické pokyny. Dokonce kap. 7 (křest) a 9 (eucharistie) mají v úvodu obdobné formulace. F. Kunetka se přiklání k názoru, že Didaché může představovat jiný typ tradice. „Přiklonili jsme se k názoru, že Pavlova paradoxie je antiošského původu (Antiochie syrská). Pokud připustíme původ Janova evangelia ze syrské oblasti, v jehož evangelii *narratio institutionis* chybí, poukážeme také na texty z apokryfních Skutků apoštolů, SkJ, SkTm, na anaforu Sedaje a Mariho a jiné anafory syrského původu, pak můžeme usoudit na koexistenci různorodých tradic dokonce na jednom území, totiž Sýrie. Nemůžeme tu vyloučit ani vliv liturgických tradic jeruzalémské oblasti, neboť římská provincie Sýrie zahrnovala oblast od Antiochie až po Jeruzalém. Slavení eucharistie bez citace Ježíšových slov lze přijmout jako autentickou tradici, která ve srovnání s pavlovsko-synoptickým podáním může být původnější. [...] Prvotní církev neřešila otázku ‚slov ustanovení‘, a tím také problematiku ‚konsekrace‘. Podstatu Večeře Páně neviděla v citování konsekrčních slov, ale v živoucí anamnézi Krista, který je jako ukřižovaný a vzkříšený Pán – tedy ve svém velikonočním tajem-

^{520/} Tento překlad je převzat z vydání z nakl. Stauros z r. 1994. Modernější verzi viz Spisy apoštolských otců, s. 22 a 19n.

ství – přítomen uprostřed shromáždění s celým tajemstvím své osoby, tedy se svým tělem a krví.⁵²¹

J 13,1–38

Ježíš slaví se svými učedníky večeři na rozloučenou v blízkosti Velikonoc. Nejde o velikonoční večeři, nýbrž o zvláštní přátelskou večeři na rozloučenou. Jsou vynechána slova ustanovení, na jejich místo je postavena scéna s umýváním nohou. Umývat nohy návštěvníkům patřilo k povinnosti otroků nebo žen, nikdy ne pána domu. Ježíš se tak staví na poslední místo. Scéna s umýváním se nenalézá na začátku setkání s učedníky, kam by případně z hlediska obvyklého průběhu setkání patřila, nýbrž při vlastní večeři. Má tedy výrazně symbolický charakter. Stojí právě na tom místě, kde jsou u synoptiků slova ustanovení. Je tedy jejich ekvivalentem.⁵²² V dialogu s Petrem, který se zdráhá Ježíšovu poníženost přijmout, vysvětluje Ježíš smysl tohoto svého gesta, které Petr stejně nechápe (Petrova nechápavost je příznačným prvkem Janova evangelia). Poté dává Ježíš ve vv. 14n. všeobecné naučení: „Jestliže tedy já, Pán a Mistr, jsem vám umyl nohy, i vy máte jeden druhému nohy umývat. Dal jsem vám příklad, abyste i vy jednali, jako jsem jednal já.“ Důraz je položen na vzájemnou službu. Ježíš na sebe bere úlohu otroka, aby zdůraznil, v čem spočívá vzájemná láska. Stejně jako se ve slovech ustanovení Ježíš dává učedníkům, vydává sám sebe za ně, tak i zde je ukázána jeho láska až do konce. Místo příkazu k opakování hostiny na Ježíšovu památku (anamnéze) je zde příkaz Ježíšovu památku tradovat a znovu prožívat a přítomňovat ve vzájemné službě a poníženosti.

Při večeři je označen zrádce.⁵²³ Opět se tu objevuje motiv priority učedníka, kterého Ježíš miloval, ve vztahu k Petrovi. Jidáš posléze opouští místnost. V dalších slovech Ježíš naráží na blížící se smrt a v perspektivě své smrti dává učedníkům „nové“ přikázání, přikázání lásky podle svého vzoru, tj. lásky až do krajnosti (13,34). V jeho slovech o novém přikázání lze vidět narážku na novou smlouvu u synoptiků. Nová, resp. obnovená smlouva Boha s Izraelem/lidmi spočívá v přijetí Ježíšovy totální vydanosti naplňující se v jeho smrti ve prospěch člověka. Jan tuto vydanost tematizuje jako službu lásky, která se má uskutečňovat dál. Novost přikázání nespočívá v přikázání lásky jako takovém (příkaz lásky k Bohu a bližnímu platil i v židovství), novost spočívá v tom,

521/ F. Kunetka, Eucharistie, s. 148.

522/ Je nepochybné, že Jan tradici slov ustanovení znal (J 6,53–57), ale do centra pozornosti staví službu. Ježíš je ten, kdo na sebe bere otrockou službu, a k tomu volá své učedníky a následovníky.

523/ V Janově evangeliu je velmi výrazně patrná tendence demonizovat Jidáše.

že se učedníci mají milovat Ježíšovou láskou, tedy ve vydanosti do krajnosti, až ke smrti. „Nové přikázání vám dávám, abyste se navzájem milovali; jako já jsem miloval vás, i vy se milujte navzájem. Podle toho všichni poznají, že jste moji učedníci, budete-li mít lásku jedni k druhým“ (13,34n.). Paralela ke slovům ustanovení pavlovsko-synoptické tradice se nalézá v J 6,53–57.

J 6,50–58: „Toto je chléb, který sestupuje z nebe: kdo z něho jí, nezemře. Já jsem ten chléb živý, který sestoupil z nebe; kdo jí z tohoto chleba, živ bude navěky. A chléb, který já dám, je mé tělo, dané za život světa.“ Židé se mezi sebou přeli: „jak nám ten člověk může dát k jídlu své tělo?“ Ježíš jim řekl: „Amen, amen, pravím vám, nebudete-li jíst tělo Syna člověka a pít jeho krev, nebudete mít v sobě život. Kdo jí mé tělo a pije mou krev, má život věčný a já ho vzkřísím v poslední den. Neboť mé tělo je pravý pokrm a má krev pravý nápoj. Kdo jí mé tělo a pije mou krev, zůstává ve mně a já v něm. Jako mne poslal živý Otec a já mám život z Otce, tak i ten, kdo mne jí, bude mít život ze mne. To je ten chléb, který sestoupil z nebe – ne jako jedli vaši otcové, a zemřeli. Kdo jí tento chléb, živ bude navěky.“

Tento text Janova evangelia reflektuje tradici slov ustanovení: jíst tělo a pít krev zprostředkovává podíl na věčném životě, nese v sobě eschatologickou kvalitu. Zdůraznění pravého pokrmu a pravého nápoje (tedy reality skutečných darů) by mohlo být svědectvím o jistém napětí uvnitř janovských obcí, o existenci jiných pojetí.⁵²⁴

Původní podoba slov

Chléb: Pouze u Pavla je zachován dovětek u chleba-těla „které se za vás vydává“ (resp. „za vás“), jenž vykládá tento akt jako obět ve prospěch druhých. Podle Theissen – Merz⁵²⁵ je markovská verze (a na ní závislí synoptici) důležitá. Původně byla výstavba obou částí paralelní. Protože markovská verze neodděluje chléb a kalich, stojí poukaz na smysl konání až u kalicha, „prolévá se za mnohé“; navíc prolévání krve je významově s obětí života logičtěji spojeno. Původní podoba textu je zachována spíše u Pavla a zřejmě zněla: **Toto je moje tělo** (vydané) **za vás**.

Krev /kalich: Theissen – Merz⁵²⁶ se domnívají, že vzhledem ke skutečnosti těžké přijatelnosti obrazu pití krve v židovské společnosti je pavlovská verze slov nad kalichem původnější, neboť v ní jde o novou smlouvu (srov. Jan, ale i Marek), zpečetěnou Ježíšovou násilnou smrtí. Tedy původně mohla tato

524/ Tak to vykládá F. Porsch, *Evangelium sv. Jana*, s. 60.

525/ Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 371.

526/ Tamtéž, s. 372.

verze znít: „Tento kalich je [nová] smlouva (*v mé krvi*). Je však možné, že ani poukaz na novou smlouvu tam nebyl, pouze na smlouvu.“

Smlouva měla ve Starém zákoně mnohem méně vyhraněný charakter, než se chápe z perspektivy Nového zákona (srov. Jr 31,31–34; Ez 34,25); rabínské texty dokládají chápání smlouvy jako vyvolení, vždy nově uzavírané, vztahující se na každého člověka, který vstupuje do společenství s Bohem (prostřednictvím studia Tóry). I ve Starém zákoně existuje více smluv než jen smlouva na Sinaji, např. smlouva s Noemem. Uzavření smlouvy spojené s prolitím krve (srov. Ex 24,8) je jednorázová událost, proto musí být připojen výslovný příkaz k opakování.

Později mohly být oba děje paralelizovány: „Toto je moje tělo pro/za vás. Toto je moje krev smlouvy.“ Soteriologická formule „za/pro vás“ mohla být pak přesunuta na konec, neboť celé dění bylo pochopeno jako jednotný děj, symbolický úkon. Marek vypráví událost, Pavel kultovní etiologii. Podobně jako příběh o vyjití z Egypta se vyděluje z mytického vyprávění odkazem na jedinečnost události zakotvené v dějinách (i když v kultu znovu prožívané a znovu si přivlastňované), tak i Poslední večeře a tzv. slova ustanovení nejsou mytickým aktem, nýbrž si podržují přes svoji ritualizaci odkaz na jedinečnou historickou událost Ježíšovy výkupné smrti.⁵²⁷

Mk 14, 22–25

14,22 – Scéna začíná uprostřed hostiny (paschální nebo přátelské) po „předkrmu“ (k němu se nejedl chléb, lámáním chleba začínalo hlavní jídlo). U paschální hostiny se leželo (u ostatních sedělo a leželo) u stolu na lehátkách. Požehnání nad lámaným chlebem pronášel otec rodiny, pán domu. Podíl na jednom chlebě, nad nímž bylo vysloveno požehnání (beraka), byl zřejmě chápán jako zprostředkování požehnání. Pokyn „vezměte/berte“ byl neobvyklý – je jím vyjádřen důraz na zvláštní charakter chleba i na skutečnost, že Ježíš sám z něho nejedl. U Pavla v 1 K 11, 23n. chybí pokyn k braní vzhledem k liturgizaci textu, v synoptických verzích odkazuje na jedinečnost situace. Ježíšova slova: „Toto je moje tělo,“ znamenají: to jsem já sám. Tělo (*sóma*) znamená v židovském chápání osobu.

14,23 – Kalich je spojován se vzdáváním díky. Poznámka, že z něho všichni pili, u Marka předchází vzhledem k průběhu nelogicky slovům ustanovení. Má vyjádřit, že Ježíš z něho nepil. Teprve po ní následují slova ustanovení.

527/ Kunetka, *Židovské kořeny*, s. 53–59, 74, a *Eucharistie*, s. 125–128. Ke starozákonním předpokladům viz i studii J. Hřebíka *Starozákonní východiska k Eucharistii*, in: *Eucharistie*, s. 12–26.

14,24 – Slova nad kalichem (vína – přímý poukaz na víno chybí, ale to je zřejmé z kontextu) jsou o krvi smlouvy, o krvi, která se vylévá za mnohé. Termín „krev smlouvy“ často označoval obřizku, akt, kterým byl chlapec/muž přivtělen ke smlouvě Hospodina s Izraelem. Že jsou Ježíšova slova narážkou na tento akt, nelze tvrdit, mohla však být primárními adresáty jeho slov konotována, neboť jde o novou platnost této smlouvy. Ve slovech: „Toto je moje krev smlouvy vylévána za mnohé,“ odkazuje pasivní tvar „vylévána“ na Boha jako původce. Slova o krvi odkazují také na Ex 24,8 (krev smlouvy) a 24,11 (společné jídlo). „Mojžíš vzal krev, pokropil lid a řekl: „Hle krev smlouvy, kterou s vámi uzavírá Hospodin na základě všech těchto slov... i jedli a pili.“

Prolit krev je ve Starém zákoně (Gn 9,6; Nu 35,33; Dt 21,7) výrazem pro násilné usmrcení člověka. „Za mnohé“ je hebraismus s významem za všechny (hříšné). Označuje se zde celý Izrael, a to Izrael, který stojí před Bohem jako hříšný. Ježíšova smrt, jeho krev, přináší smytí hříchů celému společenství. Jde tedy o spásnou oběť. „Za“ (*hyper*) vyjadřuje zástupné sebeobětování. Snad tu Ježíš narážel i na Iz 53,12 (slovo mnohý je použito ve 4. písni Hospodinova služebníka Iz 52,13–53,12 12×), nejde o přímý citát, nýbrž o chápání, myšlenkovou asociaci.

U Marka není na tomto místě řečeno, že jde o novou smlouvu, nýbrž jde o smlouvu Boha s Izraelem, která je v Ježíšově krvi obnovena. Tato smlouva je nyní přenesena na Ježíše. Nárazka na nový kalich, tedy na dokonání obnovy, je až v následujícím verši. Substituční teorie církve nahrazující synagogu tu není – jde stále o starou smlouvu, již se obnovou v Ježíšově krvi dostává univerzální platnosti.

14,25 – Děj je postaven do souvislosti eschatologické hostiny v nebesích (definitivního naplnění). Slova vyjadřují naději do budoucnosti a jistotu zmrtvýchvstání. Už u proroků a dále pak v apokalyptice je mesiánský čas plnosti popisován jako přátelská hostina (Ex 24,11; Iz 25,6; 24,23; 1 Hen 62,14; syr Bar 29,8). 1 Hen 62,14: „Pán duchů bude nad nimi přebývat a se Synem člověka budou jíst a uléhat i vstávat na věky věků.“ Bar (apokalypsa) 29,8 – „A stane se v tom čase, že sestoupí opět poklad many a budou jíst v těch létech ti, kdo se dožijí dokonání času.“ Podle očekávání esejců z Kumránu bude při této eschatologické hostině předsedat kněžský mesiáš (1QSa 2,11–22). U Marka není eschatologická hostina ještě explicitně charakterizována jako společenství s učedníky (na rozdíl od Mt), nýbrž jde o Ježíšovo místo u onoho stolu. Plod vinné révy je hebraismus. Nový kalich je kalichem naplnění (nikoliv novou smlouvou), odkazuje na eschatologické dění. Verš 25 vyjadřuje víc protiklad zde, nyní, a budoucnosti Božího království.

Mt 26,26–28

Pasáž umožňuje pozitivní výklad Mt 27,25: krev Ježíšova se de facto stává, aniž to mluvící vědí, prostředkem spásy. „Krev jeho na nás a na naše děti.“⁵²⁸ Těm, kteří v Matoušově evangeliu volají tato slova, se dostává už předem jejich naplnění, neboť Ježíš dává svůj život dobrovolně za všechny na odpuštění hříchů: „Toto je totiž moje krev smlouvy ta vylévána za/pro mnohé na odpuštění hříchů.“ V Matoušově podání tak vyvstává paradox: Ježíš dává svůj život, je připraven prolít svou krev za všechny, tedy i za ty, kteří si žádají jeho smrt a jeho krev svolávají na svou hlavu (tedy chtějí vzít zodpovědnost za jeho smrt až do další generace), a přitom netuší skutečnou hloubku a paradoxní pravdivost svých slov.

26,26 – Ježíš je výslovně jmenován, stejně tak učedníci. Imperativ „vezměte“ je doplněn logickým pokračováním „jezte“.

26,27 – Pořadí událostí je uvedeno ve správném sledu. Konstatace „pili z něho všichni“ z Marka je nahrazena paralelně ke slovům nad chlebem imperativem „pijte“. U Matouše je děj žehnání a podávání chleba a vína důsledně paralelizován.

26,28 – Matouš dodává „na odpuštění hříchů“ – to je jeho specifická látka. Důraz na odpouštění hříchů je pro Matouše typický. Ježíšova krev je prolita na odpuštění hříchů pro všechny bez výjimky. Z Markovy verze vynechává ještě závěrečné Amen.

Eschatologická dimenze: pití nového kalicha je rozšířeno výslovně o dimenzi společenství s učedníky. Boží království je zde jmenováno jako království mého Otce. Zástupná smrt Ježíšova není žádná satisfakce vůči Božímu hněvu, nýbrž zástupný Boží čin mesiánského Syna člověka ve jménu Božím

528/ Tento výrok sehrál v křesťansko-židovských vztazích velmi neblahou roli, neboť se stával v minulosti oporou antisemitských nálad a násilných akcí. V Matoušově evangeliu nemá a nemohl mít antisemitský charakter, už proto ne, že autor sám byl zcela jistě židokřesťanem a své evangelium psal pro převážně židokřesťanskou obec, jak plyne z celého jeho evangelia. Autor se vyrovnává ve svém evangeliu se skutečností rozchodu křesťanů se synagogou. Podle Harringtona, *Evangelium podle Matouše*, s. 419 a 422, se autor evangelia vyrovnával se vztahem k soudobému judaismu v perspektivě zničení jeruzalémského Chrámu v r. 70. Obrat „na nás a na naše děti“ je podle něho třeba interpretovat jako odkaz na Ježíšovy současníky a další generaci, která zažila zkázu Jeruzaléma v r. 70. Formule „jeho krev na...“ je zakotvena v tradici (Lv 20,9–16; Joz 2,19n.; 2 S 1,16; 14,9; Jr 51,35), ve směř však jde (s výjimkou 2 S 14,9) o „sankci“ za nesprávné jednání, která je formulována ve 3. os. Viník má být potrestán tím, že důsledky jeho jednání dopadnou na jeho hlavu. Vzhledem k tomu není, domnívám se, historicky příliš pravděpodobné, že by byli Židé (v Mt 27,25 dokonce celý lid, židovský národ – *pas ho laos*) přijímali zodpovědnost za Pilátův soudní výrok. Podle mého názoru je výrok možné interpretovat jak negativně v souvislosti se zkázou Jeruzaléma (předpověď se naplnila na židovském národě v další generaci), tak pozitivně v souvislosti toho, že část Židů uvěřila, neboť Ježíšova krev, kterou si vyžádali, přinesla spásu i jim.

a z pověření Božího, jenž chce – jak je to vyjádřeno v Iz 53,3–4 – z lásky ke svému vyvolenému lidu přivést mnohé (vinou obtížené) skrze oběť svého služebníka ke spáse.

L 22, 14– 20

Základní rozdíl pavlovské a lukášovské verze od markovsko-matoušovské tkví v oddělení požehnání s rozdělením chleba a slov nad kalichem vína (mezi tyto dva akty je vložena hostina) a dále v interpretaci nové smlouvy, která odkazuje na Jr 31,31–34 a služebníka Hospodinova, nikoliv na Ex 24,8.

22,14–16: Eschatologická dimenze je předražena a zdůrazněna právě tak jako Ježíšova násilná smrt. Zdůrazněn je i Ježíšův úmysl: „... velice jsem toužil.“ Hostina je znamením nadcházejících událostí, jejichž význam je přes jejich hrůznost pozitivní: definitivní společenství, eschatologické naplnění. Lukáš tu de facto dvakrát vypráví o téže hostině. Napřed ji charakterizuje výslovně jako paschální hostinu (jedení beránka), poté již částečně s použitím liturgické řeči vykládá její význam. Ježíšem založené slavení eucharistie (večeře Páně) je dokonáním a přeznačením židovské paschy.⁵²⁹

22,17–18: Již v této části je zmíněn kalich s příkazem podávat ho mezi sebou. A znovu opakován poukaz na eschatologickou hostinu. O kalichu se tedy hovoří dvakrát, poprvé jakoby na počátku hostiny, podruhé na konci hostiny. De facto je tu dvakrát hovořeno o eucharistické hostině, v úvodu je kalich znamením příchodu Božího království. J. Ernst⁵³⁰ ztotožňuje tento kalich se 3. kalichem při paschální hostině, při němž bylo pronášeno požehnání.

22,19: U slov nad chlebem je myšlenka oběti adresována přímo učedníkům (za vás – ale též za každého dalšího, děj je aktualizován). Orientace na „historickou“ rekonstrukci této zakládající hostiny je spojena s posláním do budoucnosti (aktualizace): „To číňte na mou památku.“ To je oproti verzi Mk/ Mt výrazný posun. Tělo, které se vydává za vás, odkazuje na zástupnou oběť služebníka Hospodinova. Paralelně k užití pasivního tvaru u kalicha je užit i u chleba: (mé tělo) „za vás dávané“ (*hyper hymon didomenon*), tím je jednak posílen liturgický charakter formule, jednak zdůrazněn odkaz na Boha jako činitele. Bůh dává tento chléb/tělo Ježíšovo jako místo odpuštění.

22,20: Kalich je vyložen přímo jako kalich nové smlouvy (zpečetěné v krvi): „Tento kalich je nová smlouva v mé krvi vylévané za vás.“ Tato verze vychází z jiného starozákonního podkladu, a to Jr 31,31–34 (srov. též

529/ Srov. J. Kremer, Lukasevangelium, s. 213.

530/ Das Evangelium nach Lukas, s. 394.

Ez 11,19 – nové srdce a 34,25 – smlouva pokoje). Lukáš a Pavel vycházejí z myšlenky zástupného utrpení, nikoliv z představy kultovní oběti.

K pochopení celé události na starozákonním podkladě může přispět i Jr 16,7: „Při truchlení nebudou lámat chléb, aby potěšili toho, kdo truchlí nad mrtvým, nedají napít z kalicha útěchy těm, kdo truchlí nad otcem či matkou.“ Hostina s lámáním chleba a s kalichem vína patřila k pohřebním obřadům. Jestliže Jeremiáš ohlašuje slovo Hospodinovo, jímž je mu zapovězeno podílet se na těchto obřadech, je to oznámení soudu.⁵³¹ Ježíš se svými učedníky – v Lukášově verzi výslovně – slaví večeři na rozloučenou, a to před svou smrtí. Tato hostina je zároveň hostinou „pohřební“, po ní už může následovat pouze skutečnost nová, tedy kalich nový v Božím království. Účastí na chlebě a kalichu vína se učedníci (a po nich všichni další učedníci Ježíšovi) podílejí na této nové skutečnosti, která je zde založena, jejíž naplnění ovšem před učedníky ještě stojí. Příkazem „konat na památku“ je význam této hostiny rozšířen na všechny další generace jako znamení nové smlouvy. Ona památka, připomínka (*anamnēsis*) znamená zpřítomnění; Ježíš je znovu přítomen, když učedníci opakují tento obřadný akt.⁵³²

„Přijetím liturgicky vyložené tradice Poslední večeře do pašijového vyprávění hlásá Lukáš i současnému čtenáři, pro něhož mnohé otázky dějin zůstávají otevřené: 1. Ježíšova smrt nebyla tragickým omylem osudu, nýbrž naplněním toho, co slavili Izraelité při paschální večeři: Boží záchranný čin v zaměření na definitivní paschální hostinu. 2. Ježíš sám o své smrti věděl a vzal ji na sebe zástupně za své, aby s nimi společně mohl slavit paschu v Božím království. 3. V církevním slavení přeznačené paschy, jež se bude nadále konat na památku Ježíšovy oběti života na základě pověření daného apoštolům, získávají účastníci podíl na obětovaném „těle“ a na nové smlouvě, uzavřené skrze jeho smrt.“⁵³³

1 K 11, 23–26

1 K 11,23–26 představuje zřejmě nejstarší písemnou verzi, byť již liturgicky upravenou. Její *Sitz im Leben* (postavení v životě) je na rozdíl od synoptiků zcela v liturgii. Jde tu o kultovní etiologii eucharistické hostiny. Je zdůrazněna dimenze konání až do parúzie Páně. Odkaz na opakování je tu vztažen už na celý děj (chléb i víno). Nicméně i Pavel zachovává vztah k historickému podkladu sakramentálního dění odkazem na noc, v níž byl Pán vydán. Celý

531/ J. Schreiner, Jeremia I, s. 104. Výklady IV, s. 293.

532/ K významu slova *anamnēsis* viz Johnson, Evangelium podle Lukáše, s. 353n.

533/ J. Kremer, Lukasevangelium, s. 213n.

text je uveden odkazem na tradici: nejde o nějaké Pavlovo ustanovení, nýbrž o tradici, která sahá až k Ježíšovi (srov. i 1 K 15,3).

Pavel ovšem cituje tato slova ustanovení jako zrcadlo pro korintskou obec: Ježíš se vydává cele pro druhé, zatímco Korintáné se k sobě navzájem chovají nebratrsky, asociálně, a tím likvidují vlastní význam večeře Páně. Opakování Ježíšových slov a gest při večeři Páně není pouhým rituálním úkonem, nýbrž vždy novým přihlášním se k jeho postoji vydanosti za druhé. Kdo k této vydanosti pro druhé není ochoten, „jí a pije nehodně“. Účast na večeři Páně není nějakou odměnou za „dobré chování“ či zbožné smýšlení, nýbrž sakramentálním dějem, v němž jeho účastníci na sebe berou závazek konat to, co konal Ježíš, dávat samy sebe v oběť. Ve slavení večeře Páně je Ježíš opět přítomen. Tváří v tvář Ježíšově eucharistické přítomnosti je absurdní, že příslušníci obce mezi sebou vedou spory, závidí si, neberou ohled na slabší asociálně znevýhodněné, tedy jednají přesně opačně k tomu, co eucharistické shromáždění, tj. večeře Páně, znamená.⁵³⁴ Odkaz „to konejte na mou památku“ není výzvou k ritualismu, nýbrž příkazem pro učedníky (následovníky Ježíšovy) pokračovat v Ježíšově výkupném díle vydaností vlastního života. Ve slavení večeře Páně se zpřítomňuje Ježíšova oběť a výkupné dílo jako závazek pro jeho učedníky. To mají učedníci konat, dokud on nepřijde (11,26): „Kdykoli tedy jíte tento chléb a pijete tento kalich, zvěstujete smrt Páně, dokud on nepřijde.“

Při slavení večeře Páně, eucharistii, se zpřítomňuje Ježíšovo výkupné dílo (smrt a zmrtvýchvstání) a zároveň se obec definuje jako tělo Kristovo: „Není kalich požehnání, za nějž děkujeme, účastí na krvi Kristově? A není chléb, který lámeme, účastí na těle Kristově? Protože je jeden chléb, jsme my mnozí jedno tělo, neboť všichni máme podíl na jednom chlebu“ (1 K 10,15–17). Jestliže si účastníci večeře Páně neuvědomují, že jde také o církevní společenství jako tělo Kristovo, a nejednají podle toho, pak se ničivě dotýkají samé podstaty společenství. „Kdo by tedy jedl tento chléb a pil kalich Páně nehodně, proviní se proti tělu a krvi Páně. Nechť každý sám sebe zkoumá, než tento chléb jí a z tohoto kalicha pije. Kdo jí a pije a nerozpoznává, že jde o tělo Páně,⁵³⁵ jí a pije sám sobě odsouzení.“ To má pak pro všechny negativní důsledky. Ty Pavel v zápětí charakterizuje jako nemoc, slabost a smrt v obci: jestliže obec

534/ K problematice slavení večeře Páně v Korintě viz G. Theissen, *Soziale Integration*, in: *Studien*, s. 290–317, a F. Kunetka, *Eucharistie*, s. 45–62.

535/ Výrazu *tělo Páně* je zde použito nejspíš ve významu církevního společenství. Jestliže si tedy jednotliví účastníci večeře Páně neuvědomují, že se jedná o církevní společenství, v němž je Ježíš přítomen, popírají to, co přijali a v rámci eucharistické hostiny přijímají. To má dopad na ně samé i na celé společenství, které se stává nezdravým (srov. 1 K 11,30).

zrazuje svým slavením večeře Páně její vlastní smysl, pak je nemocná, což se projevuje i navenek (1K 11,30).⁵³⁶

Zatímco evangelia odkazují na historický kontext Poslední večeře Ježíšovy s učedníky i na její eschatologický rozměr (Ježíšovo společenství s učedníky v Božím království jako završení) v rámci pašijového příběhu, Pavel cituje slova ustanovení už v liturgizované podobě v kontextu slavení večeře Páně v církevním společenství (přesto alespoň s minimálním odkazem na historický kontext). Eschatologický moment je vyjádřen v komentáři ke slovům ustanovení ve v. 11,26 („dokud on nepřijde“), a to se zaměřením na parúzii. Z rozdílnosti markovsko-matoušovské a lukášovsko-pavlovské verze lze soudit na rozdílné tradice. Je možné se domnívat, že Markovo evangelium vychází z jeruzalémské tradice a pavlovská verze z antiošské. Rozdílnosti by pak „mohly představovat přechod od jeruzalémského typu k pavlovské večeři Páně s centrálním motivem Ježíšovy smrti“.⁵³⁷

Zmrtvýchvstání

Ježíšovo zmrtvýchvstání je největším mocným Božím činem. Všechna vzkříšení z mrtvých, o nichž evangelia vyprávějí (Jairova dcera – Mk 5,21–24.35–43par, mládenec naimský – L 7,11–17, Lazar – J 11,1–44), jsou vyvrcholením Ježíšovy uzdravující činnosti, tedy vrcholným znamením přítomnosti Božího království v jeho osobě, a svým způsobem i předobrazem Ježíšova zmrtvýchvstání (tak je podán zejména příběh o Lazarovi). Přesto je Ježíšovo zmrtvýchvstání totálně jinou skutečností než uvedené zázračné skutky. Ježíšovo vzkříšení z mrtvých je jiného druhu než navrácení zemřelého člověka do pozemské reality. Ježíšovým zmrtvýchvstáním se otevírá nová skutečnost, která není uchopitelná ani smysly, ani kategoriemi lidského myšlení. Přesahuje veškerou lidskou zkušenost.

Je to definitivní odpověď Boží na omezenost a hříšnost tohoto světa, jež tento svět radikálně transcenduje. Jde o skutečnost eschatologickou, jejíž stopy jsou zaznamenatelné v lidských dějinách (jako důsledky, které se do nich promítají), jež se však sama o sobě možnosti lidského uchopení vymyká. Zatímco Ježíšova vzkříšení lidí z mrtvých mají a mohou mít svědky, Ježíšovo zmrtvýchvstání v hrobě svědky mít nemůže, nikoliv z důvodů historických okolností, nýbrž z povahy věci samé.

536/ „Proto je mezi vámi tolik slabých a nemocných a mnozí umírají.“

537/ Kunetka, Eucharistie, s. 41.

Jak už bylo řečeno výše, jakou konkrétní představu Ježíš jako člověk o tomto vzkříšení měl, v jaké podobě a „časovém“ horizontu ho očekával, nevíme. Víme však, že až do konce svého života žil a jednal z jistoty Božího poslání a svého jedinečného vztahu k Bohu jako Otci. I eschatologická dimenze jeho slov při Poslední večeři o tom svědčí. A víme také, že Ježíš vzkříšení jako osobní událost očekával. Citace Ž 22 v jeho ústech je nejen výrazem jeho nejhlubší kenoze, nýbrž i jeho důvěry a naděje. Jedině Bůh sám byl partnerem jeho utrpení a smrti. Jedině on tedy mohl dát na ně odpověď svým jednáním. A právě zmrtvýchvstání je touto odpovědí. Tak ho pochopila prvotní církev a z tohoto pohledu a ze své zkušenosti se zmrtvýchvstalým Pánem formulovala své základní vyznání: Ježíš zemřel a byl (Bohem) vzkříšen. Zmrtvýchvstání znamená zároveň povýšení, podíl na Boží slávě a moci, naplněné Boží synovství, jak to vyjadřuje List Římanům (1,4).

4. PROCES VZNIKU NOVÉHO ZÁKONA

Nový zákon jako kniha má za sebou podobný proces vzniku, resp. kanonizace, jako Starý zákon, s tím rozdílem ovšem, že doba při formování novozákonního kánonu byla podstatně kratší. Celý proces vzniku jednotlivých spisů novozákonního kánonu netrval ani sto let. Ježíš zemřel v roce 30, event. 33, nejmladší spis Nového zákona, 2. list Petrův, byl pravděpodobně napsán na počátku 2. století (asi do roku 120). Proces ustálení počtu novozákonních knih byl ovšem o něco delší, jako kanonické a inspirované bylo uznáno všech 27 knih dnešního kánonu až ve 4. století. Prvním svědectvím tohoto druhu je dopis sv. Athanasia z roku 367, kde je vypočítáno všech 27 spisů Nového zákona (zároveň i knihy starozákonní), a to v obraně proti rozšíření apokryfní literatury.⁵³⁸ Již na konci 2. století existoval uznávaný soubor 20 spisů Nového zákona, do nějž nepatřily knihy Žd, 2,3 J, 1,2 P, Ju, Jk, v některých obcích ani Zj. Proces recepce jednotlivých sporných knih včetně Janova Zjevení probíhal v různých křesťanských obcích odlišně, a to nejen pokud jde o výše zmiňované knihy, nýbrž i o další, takže k celocírkvnímu ustálení kánonu došlo až ve 4. století, což mohlo samozřejmě souviset i se změnou politické situace po ediktu milánském. První oficiální soupis novozákonních knih je z roku 382 (tzv. Decretum Damasi římské synody), definitivně byl kánon definován pro katolickou církev v reakci na Lutherovu redukci bible na Tridentském koncilu v roce 1546 (dekretem Sacrosancta z 8. 4.).⁵³⁹

538/ Úryvky z dopisu s kompletním soupisem novozákonních knih viz Struppe, Kirchschläger, s. 145n.

539/ Už v Decretum pro Iacobitis (koncilová bula zv. Cantate Domino) Florentského sněmu z roku 1442 je v rámci vyznání inspirovanosti knih Starého i Nového zákona týmž Duchem svatým vyjmenován celý biblický kánon, o nějž však v té době nebyly spory. Viz Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion, s. 1335. Na tuto pasáž pak navázal i Tridentský koncil.

Vymezení novozákonního kánonu prošlo naprosto stejným procesem jako kanonizace jiných posvátných textů.⁵⁴⁰ V jednotlivých církevních obcích probíhal tento proces různě, proto trvalo určitý čas, než se církev jako celek sjednotila v názoru na definitivní rozsah kánonu. Tento proces můžeme sledovat i v dílech jednotlivých církevních otců, neboť i oni se lišili v názoru na různé knihy jako posvátné či kanonické texty. Hermův pastýř, Didaché, List Barnabášův a další o tom dobře svědčí. Proces vymezení kánonu nejspíš ovlivnil ve 2. století Markion, který odmítl Starý zákon a z novozákonních již tehdy uznávaných spisů ponechal pouze evangelium (Lukášovo) a 10 epístoľ připisovaných Pavlovi, tj. bez pastorálních epístoľ a Listu Židům (všechny spisy „očistil“ od židovského nánosu). To vedlo k rychlejšímu zaujetí stanoviska, které knihy je třeba považovat za směrodatné, posvátné. Za nejstarší soupis je považován tzv. Muratoriho zlomek z konce 2. století, který uvádí čtyři evangelia, Skutky apoštoľů, 13 listů Pavlových (bez Žd), List Judův, dva listy Janovy a Zjevení. V tomto soupisu je citována také kniha Moudrosti a výslovně je odmítnut Hermův Pastýř. Podobně v díle lyonského biskupa Ireneje (zemř. 202) jsou uvedena čtyři evangelia, Sk, 12 listů Pavlových (chybí List Filemonovi, 1. Petrův, 1. a 2. Janův, Zjevení Janovo. List Židům nepovažoval za Písmo, i když jej znal). Klement Alexandrijský (zemř. před 215) cituje ve svých spisech téměř všechny novozákonné knihy (chybí Jk, 2 P, 3 J a Fm).

První rozdělení na spisy nesporné (*anantirrēta* nebo *homologoumena*), sporné (*amfiballomena*) a nepravé – heretické a apokryfní (*pseudē*) pochází od Origena (zemřel asi r. 255). Do první skupiny zařadil evangelia, 13 listů Pavlových, 1 P, 1 J, Sk a Zj, do druhé 2 P, Jk, Ju, Žd – sem přiřadil i Hermova

540/ E. Zenger, *Einleitung*, s. 45, rozlišuje stadium klasických textů, liturgicko-posvátných textů a kanonických textů. Klasické texty jsou texty, které určitá skupina, hnutí, období považuje za hodnototvorné pro svou kulturní (náboženskou) identitu. Tyto texty nemusejí být všeobecně přijímány jako závazné, jsou však častěji citovány, používány, čteny, imitovány apod. a nabývají charakteru vzoru. Sváté texty jsou texty, které vytvářejí jakýsi druh chrámu z mluveného slova, jsou chráněny věrně zachovávanou ústní tradicí, rituální recitací a vazbou na normativní a formativní hodnoty určitého společenství. Mají normotvornou, kodifikační funkci. Jsou neměnné a jsou (písemně) kodifikovány, kanonizovány, takže se již nemohou nijak proměňovat. Postupně vyžadují výklad, aby mohly plnit svou normativní funkci v rámci společenských proměn. Tomuto výkladu je v současnosti věnována nová pozornost s využitím nových metod a přístupů, které doplňují především diachronně zaměřenou historicko-kritickou metodu. K tomu viz církevní dokumenty *Divino afflante Spiritu* (1943), *Dei Verbum* (O božím zjevení – 1965), *Výklad bible v církvi* (1993). Poučení o těchto nových přístupech lze najít v publikaci M. Oeminga, *Úvod do biblické hermeneutiky* (1998 – česky 2001), J. Hřebíka *Jak zacházet se starozákonními texty* (metoda je platná i pro texty novozákonné – 2002), *Hermeneutika jako teorie porozumění* (zde jsou i konkrétní příklady autorů M. Prudkého, J. Roskovce, Jiřího Mrázka, P. Pokorného). Na konkrétním příkladě je komplexní přístup k textu dokumentován velmi ilustrativně v práci J. Hřebíka *Lest cestou k pozhnutí?* (2001).

Pastýře, Didaché, evangelium podle Hebrejů a List Barnabášův. Do třetí skupiny pak patřily apokryfní spisy, jako Tomášovo evangelium, Petrova apokalypsa apod. Už z toho je zřejmé, že vymezení kánonu bylo proměnlivé a že kritéria kanoničnosti nebyla zcela jasná. Kolem roku 300 už tedy v podstatě existoval novozákonní kánon, byť ještě nebyl zcela ustálen.

Eusebius z Césareje (zemřel r. 339) ve svých Církevních dějinách (3,25n.) mluví také o třech kategoriích spisů: pravé (*homologoumena*), tj. čtyři evangelia, Sk, listy Pavlovy, 1 J, 1 P, Zj (být někteří autoři ho za takové nepovažují), sporné (*antilegomena*), tj. Jk, Ju, 2 P, 2 a 3 J, a nepravé, pochybné (*notha*), k nimž přiřazuje Acta Pauli, Hermova Pastýře, Zjevení Petrovo, Didaché. Eusebius v 3,26 poznamenává, že někteří považují za nepravé i Zj, zatímco za pravé evangelium podle Hebrejů.⁵⁴¹ Poslední kategorii tvoří spisy heretické (tj. de facto apokryfy), jež nejsou uznávány žádnou autoritou. I z Eusebiova vymezení je zřejmé, že pravidla pro zařazení do kánonu novozákonních knih nebyla jednoznačná a že fixování kánonu bylo věcí vývoje. O své metodě rozlišování mluví i v 3,3. Kritérii pro něho byl původ (zajištěný odkaz na apoštoly), souhlasná tradice (uznání dobovými autoritami a církevními spisovateli) a souhlas s pravou katolickou vírou. Za pravé platily ty spisy, které byly všeobecně uznávány (tedy ode všech autorit), za sporné ty, o nichž se někteří vyslovovali s pochybnostmi nebo je odmítali, za nepravé pak ty, které nebyly vůbec přijímány. „Rovněž jsem rozlišil podle církevní tradice všeobecně jako pravé a nezfalšované uznané spisy od těch, které sice nepatří do kánonu, poněvadž jsou o nich určité pochybnosti, většina církevních spisovatelů je však uznává. Takto je možno snadno rozeznat pravé od těch, které pod jménem apoštola přivedli na svět heretici. Sem patří Evangelium

541/ „Bude na místě zopakovat právě uvedené spisy Nového zákona. Na prvním místě nutno uvést svaté čtyřicet evangelii. Pak jsou Skutky apoštolské. Po nich listy Pavlovy, ke kterým podle pořadí se připojuje tak zvaný první list Janův a list apoštola Petra. K nim možno připojit, chcete-li, Janovo Zjevení. O tomto Zjevení na vhodném místě uvedu, co si o něm staří myslí. Tyto spisy jsou všeobecně uznávány za pravé. K těm však, o kterých se pochybuje, ale jsou všude známy, patří list Jakubův, Judův, stejně tak i druhý list Petrův a tak zvaný druhý a třetí list Janův, ať už je psal evangelista či jiný téhož jména. Mezi nepravé nutno počítat Skutky Pavlovy (Acta Pauli), tak zvaného Pastýře, Zjevení Petrovo, kromě těchto list, který nese jméno Barnabáše a tak zvané Učení apoštolů (Didaché). Jak řečeno, možno sem zařadit i Janovo Zjevení, chce-li někdo. Jak jsem poznamenal, někteří je zavrhuji, jiní je však počítají mezi pravé spisy. Mezi tyto někteří počítali Evangelium podle Hebrejů (Evangelium secundum Hebreos), které si oblíbili zvláště ti z Hebrejů, kteří přijali křesťanskou víru. Tyto všechny by bylo možno počítat za pochybné. Také jsem považoval za nutné uvést jejich seznam. Rovněž rozlišil jsem podle církevní tradice všeobecně jako pravé a nezfalšované uznané spisy od těch, které sice nepatří do kánonu, poněvadž jsou o nich určité pochybnosti, většina církevních spisovatelů je však uznává.“ Překlad J. J. Novák, s. 54.

Petrovo, Tomášovo, Matěje a ještě některé jiné, jako Skutky Ondřejovy, Janovy a ostatních apoštolů. O těchto spisech se ani jeden pravověrný církevní učitel ve svých pracích nezminil. Také myšlenky a zásady se tak vzdalují od pravé katolické víry, že je jasné, že jsou to výmysly heretiků. Proto je nelze počítat ani mezi pochybné spisy, nýbrž je nutno je zcela zavrhnout jako rozumu odporující a bezbožné.⁵⁴²

Přijetí, odmítnutí nebo rozdílné přijetí, tedy i kritérium kanonicity, spočívalo víc na tradici, úzu než na racionálním zdůvodnění. „Historik může při procesu kanonizace NZ zjistit určitá kritéria, podle nichž se knihy do kánonu zařazovaly. Mezi nimi převládala snaha zjistit apoštolský původ daného spisu a potom také tradice jeho užívání v církvi. Tato kritéria se nejen z historického, ale především z teologického hlediska jeví jako nedostatečná.“⁵⁴³

Fáze vzniku Nového zákona – písemné fixace tradice⁵⁴⁴

Nejstarší částí Nového zákona nejsou evangelia, nýbrž Pavlovy listy, tedy spisy příležitostné, jež se vyjadřují k aktuálním otázkám a problémům církevních obcí, které Pavel založil, event. které hodlal navštívit. Za nejstarší spis Nového zákona je považován 1. list do Tesaloniky, který Pavel napsal na počátku 50. let (r. 50/51).⁵⁴⁵ To ovšem neznamená, že tím teprve začal proces předávání tradice – ústně i písemně.

První fázi tradice představuje Ježíš, jeho učení, skutky, veřejné i soukromé působení, a jeho recepce učedníky a dalšími lidmi, kteří byli svědky Ježíšova hlásání, činnosti, působení. Přes veškerou skepsi, jíž prošlo ježíšovské bádání v 19. a 20. století, můžeme dnes s jistotou říci, že tato vrstva je nám přes poz-

542/ Církevní dějiny 3,26. Překlad J. J. Nováka, s. 54n.

543/ L. Tichý, Úvod do Nového zákona, s. 27. K jednotlivým otázkám všeobecného úvodu do Písma viz též celou první kapitolu Tichého Úvodu, s. 19–59; velmi instruktivně o kanonizačním procesu mluví D. Marguerat v Úvodu do Nového zákona, s. 511–537. Viz též J. Hřebík, Jak se utvářel Nový zákon (1997), a P. Mareček, Úvod do studia Nového zákona (2002).

544/ Viz též Struppe – Kirchschläger, Jak porozumět biblí, s. 203–208, kde je publikována podstatná část dokumentu Sancta Mater Ecclesia o historické pravdivosti evangelií (s. 205–207). Toto dělení na fáze je třeba samozřejmě brát jako pomocný nástroj utřídění materiálu, protože vlastní vývoj probíhal komplikovaněji, zejména fáze 2 a 3 se mnohdy velmi výrazně prolínají. I vymezení fáze apoštolů v instrukci PBK vychází z tradičního pojetí z Lukášova evangelia a Skutků, ale raná církev chápala apoštola mnohem širěji. Učedníků a svědků bylo více než Ježíšových Dvanáct. To ostatně vyplývá ze samotných evangelních textů. V obou fázích vznikají jak písemné texty, tak ještě roste ústní tradice, nicméně uzavřením kánonu je třetí fáze vzniku závazného textu ukončena.

545/ R. Pesch, Der älteste Brief, se domnívá, že dnešní kanonický 1 Te je kompozicí ze dvou listů, z nichž první mohl vzniknout už v roce 49 v Aténách, druhý pak v roce 50/51 za Pavlova pobytu v Korintě.

dější dodatečnou interpretaci, idealizaci a růst tradice ve svých základních rysech prostřednictvím novozákonních textů (zejména evangelií) dostupná.

Druhou fází představuje povelikonoční interpretace minulého působení pozemského Ježíše i zkušenosti se zmrtvýchvstáním Pána. Zkušenost zmrtvýchvstání znamená proměnu horizontu, změnu chápání toho všeho, co se předtím událo, tedy Ježíšova působení, slov, skutků, ale i jeho vlastní osoby. V této fázi hrají rozhodující roli učedníci, především⁵⁴⁶ Dvanáct. Oni se stávají hlasateli radostné zvěsti a interprety Ježíšova působení slovem i skutkem, jeho osoby. Tato fáze úzce souvisí se vznikem církevních obcí; napřed v Jeruzalémě a Palestině, posléze (a to již ve 30. letech) mimo vlastní Palestinu (v Sýrii a Malé Asii). O 10–15 let později se už zvěst o Ježíšovi, evangelium, dostává do Evropy (do Řecka a Říma).

V této fázi se ovšem nejen vypráví to, co bylo, nýbrž zároveň se žije onou novou skutečností, totiž Ježíšovým zmrtvýchvstáním a jeho přítomností v nově vznikajících společenstvích, projevující se též dary Ducha svatého. Prvotní církevní obce prožívají intenzivně pneumatickou zkušenost. Je to fáze jak vzniku prvních sbírek (Ježíšových výroků, vyprávění o jeho mocných činech, starozákonních citátů s apologetickými cíli apod.), tak formulace oné nové zkušenosti. Tato formulace se ovšem neděje jen pouhým konstatováním nebo vyprávěním, nýbrž má mnohotvárnou podobu. Jejím plodem jsou různé formule víry, vyznání, ozřejmující, co se vlastně přihodilo, aklamace ve formě modliteb, hymny, modlitby, liturgické formy, tituly (tzv. výsostné), jimiž je deklarováno, kým Ježíš pro obec je. Škála v této fázi se rozvíjejících literárních žánrů je velmi široká, my jsme schopni postihnout pouze tu část, která našla písemné literární zakotvení.

Třetí fází představuje vznik jednotlivých spisů, které jsou nejen sesbíranými tradicemi, nýbrž díly určenými do konkrétních situací, ať už se jedná o evangelia, nebo další různě situačně podmíněné spisy, jako jsou zejména Pavlovy listy. Tato třetí fáze je už poznamenána zápasem s nesprávnými názory a prvními herezemi. Jde o fázi druhé a třetí (event. ještě další) generace, kdy už je radostná zvěst hlášána lidmi, kteří nebyli přímými svědky událostí, a navíc v prostředí, které je výrazně poznamenáno pohanskou minulostí. Evangelia vznikají z potřeby zachytit věrohodně a jistě svědectví o Ježíši z Nazareta jakožto spasiteli světa. Prolog Lukášova evangelia shrnuje tento proces velmi výstižně.

546/ K tomu viz církevní dokumenty Sancta Mater Ecclesia o historické pravdivosti evangelií z roku 1964 (vypracovala PBK) a konstituci 2. vatikánského koncilu Dei Verbum, kap. V.

L 1,1–4: „I když se již mnozí pokusili sepsat vypravování o událostech, které se mezi námi naplnily, jak nám je předali ti, kteří byli od počátku očistými svědky a služebníky slova, rozhodl jsem se také já, když jsem vše znovu důkladně prošel, že ti to v pravém sledu vypíšeš, vznešený Theofile, abys poznal hodnověrnost toho, v čem jsi byl vyučován.“

V tomto textu se tedy říká: existují jiná „evangelia“, tj. jiné narativní texty, přesto je nutné v situaci ohrožení či nejistoty víry (jde o hodnověrnost – řec. *asfaleia*, spolehlivost) jít znovu k pramenům (důkladně projít). Jimi jsou apoštolové – Dvanáct, event. další učedníci (tj. očistí svědci) a služebníci slova (apoštolové a další hlasatelé). Vypsát v pravém sledu neznamena vypsát přesně chronologicky, ale tak, aby vyprávění dávalo zamýšlený smysl, pravdivý obraz. To vše se děje, aby byl Theofil utvrzen ve víře (v tom, v čem byl vyučován). Tedy Lukášovo úsilí jde směrem zajištění obsahu evangelia (radostné zvěsti) s ohledem na nové adresáty a změněnou situaci.

Avšak ani touto třetí fází proces tradování nekončí. Jednak doba vzniku novozákonních spisů se protahuje až do počátku 2. století, jednak kanonizační proces, tj. stanovení rozsahu posvátných knih, trval ještě po několik dalších staletí, takže teprve ve 4. století můžeme považovat novozákonní kánon za definitivně uzavřený. Pro katolickou církev byl celý kánon závazně definován až v 16. století na Tridentském koncilu. Pro všechny církve a církevní společenství – bez ohledu na konfesijní rozdíly – je novozákonní kánon (na rozdíl od starozákonního) definován stejně.

Instrukce Papežské biblické komise Sancta Mater Ecclesia z r. 1964 i koncilový dokument Dei Verbum (kap. V.) z r. 1965 shrnují vývoj evangelních textů a vznik Nového zákona, jak bylo již řečeno, do tří fází, které lze schematicky vyjádřit následovně:

I. Charakterizuje ji Ježíšovo veřejné působení, jeho slova a skutky. Jejich svědky byli nejen učedníci (vedle Dvanácti i další, k nimž patřily také ženy), ale i zástupy naslouchajících. Učil s nevídanou autoritou, zároveň uzdravoval, vyháněl zlé duchy a zastával se outsiderů společnosti. Kritiky a odpůrce měl z řad zákoníků, farizeů i saduceů, vzdělců, politických činitelů. První fáze je nám přístupná pouze v pozdějším svědectví evangelií, přesto je historicky postižitelná. Ježíš naučil své učedníky základní modlitbě (Otčenáš), postojí k Otci, dal jim pravidla života i podíl na svém poslání. Jistě již tehdy se vyprávělo o jeho činnosti a tradovaly se jeho výroky. Tato fáze končí Ježíšovou smrtí na kříži. Radikální změnu v pochopení toho, co Ježíš řekl a činil, představuje zkušenost s jeho zmrtvýchvstáním (velikonoční událostí).

II. Nositelé zvěsti o Ježíšovi jsou jeho učedníci, ale i další očití svědkové jeho pozemské činnosti i nového způsobu existence. Jejich hlásání už je prostoupeno reflexí nového poznání, což se odráží v rozmanitosti způsobů výpovědi (základní formule víry, vyznání, liturgické formy, modlitby, hymny, aklamace, pašijový příběh, velikonoční příběhy, sbírky výroků ad.), jejichž základem je zkušenost, že Ježíš je vzkříšený Pán. Tuto fázi charakterizuje růst ústní tradice, nicméně lze předpokládat, že vznikají již první písemné prameny, např. sbírky výroků. Jde v nich jak o vnitřní život formujícího se společenství, zkušenost s dary Ducha a Ježíšovou přítomností jakožto zmrtvýchvstalého Pána, tak o vyrovnání se s „pohoršením kříže“ navenek (vůči Židům i pohanům), zejména reflexí starozákonních výpovědí.

III. Zvěst o Ježíši se šíří, jejími tradenty jsou hlasatelé a teologové dalších generací. Přibývá i zkušenost s dary Ducha sv., dochází k definitivnímu rozchodu se židovstvím (matoušovské a janovské obce). Rozšíření evangelia mimo Palestinu znamená konfrontaci s jinými myšlenkovými schématy, zkušenostmi, problémy, později i s ideovými systémy (zejm. gnózí). Je třeba odlišit pravou tradici od nepravé a zaujímat stanoviska k aktuálním problémům, což znamená písemnou fixaci a kodifikaci společné nauky. Vedle evangelií vznikají další texty (listy). Postupně se začíná formovat kánon závazných normotvorných textů, který dostane posléze název Nový zákon.

Nejstaršími texty novozákonního kánonu nejsou, jak už bylo zmíněno, evangelia, nýbrž Pavlovy listy. Pavel sám nebyl očitým svědkem událostí Ježíšova pozemského života, nicméně patřil ke svědkům jeho zmrtvýchvstání. V řadě svědků, které jmenuje v 1 K 15,3–8, se staví na poslední místo: „Naposledy ze všech se jako nedochůdčeti ukázal i mně.“ Tím de facto definuje své postavení mezi stupni 2 a 3 tradice. Nebyl ani apoštolským žákem, i když se základními tradicemi se obeznámil nejspíš v Antiochii (od Barnabáše?) a snad i něco získal od Petra při své návštěvě Jeruzaléma po svém „obrácení“: „Teprve o tři léta později jsem se vydal do Jeruzaléma, abych se seznámil s Petrem⁵⁴⁷, a zůstal jsem u něho dva týdny“ (Ga 1,18). Všechny autentické Pavlovy listy⁵⁴⁸ vznikly mezi lety 50 a 60, resp. nejspíš 50–56/57. Možná již

547/ V řečtině je použito slovesa *historein*, které znamená nejenom navštívit, nýbrž vyptat se, vyzkoumat, zvědět, tedy informovat se. To by mohlo naznačovat, že Pavel se vydal do Jeruzaléma, aby získal od Petra nějaké informace.

548/ Mezi ně patří podle jednohlasného mínění exegetů: Ř, 1,2 K, Ga, F, 1 Te, Fm. Mezi sporné listy patří Ko, Ef a 2 Te, jež někteří autoři počítají k Pavlovým listům, jiní k dílům jeho školy, jeho

předtím a jistě současně s nimi vznikaly i všelijaké písemné sbírky různých tradic (výroků, vyprávění o mocných činech Ježíšových, starozákonních citátů apod.), jež máme doloženy vesměs pouze nepřímě, pašijové vyprávění jako první větší celek pozdějších evangelií, a další příležitostná literatura. Synoptická evangelia vznikla zhruba v rozmezí druhé poloviny šedesátých až osmdesátých let, Skutky apoštolů snad mezi 80–90 (v návaznosti na L), Janovo evangelium a listy s ním spojené nejspíš kolem roku 90 (snad až 100) a Zjevení sv. Jana na sklonku vlády císaře Domiciána (asi 94–96). Do sedmdesátých/osmdesátých let až počátku 2. století je možné klást vznik zbytku kanonických novozákonních spisů, tj. listů (tzv. pastorální a katolických), které však mají vesměs jiný charakter než původní Pavlovy, event. raně popavlovské listy; jde spíše o kázání, traktáty apod., resp. forma listu je používána už jako umělá literární forma (jde o dopisy obracející se na široké spektrum adresátů srovnatelné v současnosti např. s encyklikami, exhortacemi papežů).

Nejstarší podoby reflexe víry a „literární žánry“

Mesiánské tituly – tzv. výsostné tituly

Mesiánské tituly nejsou ve vlastním slova smyslu literárním žánrem. Zde je uvádíme proto, že jako první vyjadřují především, kým je Ježíš pro obec, neboť odrážejí už předvelikonoční skutečnost. Je v bádání stále spornou otázkou, zda Ježíš některý z nich pro sebe vůbec užíval. Za nejpravděpodobnější bývá v tomto ohledu považován titul Syn člověka. Je nicméně pravděpodobné, že mu jiní určité tituly již za jeho života dávali. V úvahu připadá zejména titul Mesiáš, neboť již za svého veřejného působení byl Ježíš pokládán za mesiášskou postavu, a nebyl jediný, v koho byly takové naděje vkládány. S jeho působením je spojen i titul „král Židů“, který se (s výjimkou Mt 2,2; J 1,49 a částečně J 6,16) vyskytuje pouze v pašijovém vyprávění od vjezdu do Jeruzaléma, a to jako titul s politickým nábojem a posměšným zabarvením. Pašijové vyprávění evangelií se různými prostředky snaží vybalancovat negativní politický rozměr, jenž souvisí s politickým obsahem dobového mesiánského nároku, a náboženský význam, tedy pravdivost tohoto titulu ve vztahu

žáků/spolupracovníků (nejspíš v následujícím desetiletí). Za popavlovské bývají vesměs považovány tzv. pastorální epištoly (1,2 Tm, Tt). List Židům, zařazovaný dříve do korpusu Pavlových listů, je dnes z jeho autorství zcela vyloučen, patří však do pavlovského myšlenkového okruhu. K problematice Žd a jeho původu viz J. Brož, Melchisedech, s. 9–23 a komentář k Listu Židům (2015).

k Ježíši.⁵⁴⁹ Do této souvislosti by mohl patřit i titul syn Davidův. Není jistě náhodou, že se tento titul jako pozitivní označení objevuje na počátku Matoušova evangelia, kde je takto Ježíš jako nově narozené dítě označen učenci z Východu, kteří se mu jako králi klaní a přinášejí mu královské dary, a Janova evangelia, kde je vložen do ústa Natanaelovi jako vyznání. Obě evangelia jsou silně poznamenána ohledem na židovské tradice.

Množství titulů, které jsou v novozákonních spisech Ježíšovi přikládány, vyjadřuje rozmanitost aspektů, jimiž se prvotní obec snažila zachytit svou zkušenost s Ježíšem, svou víru v jeho přítomnost, v nový způsob jeho existence.

Mesiáš

Titul znamená doslova pomazaný (z hebr. *mašiach*), do řečtiny pak doslova přeložený jako Christos. Ježíš tento titul pro sebe zřejmě odmítal pro jeho politické implikace. Mesiáš, který byl očekáván, měl být mocným panovníkem, snad i bojovníkem (srov. Žšal 17 a 18), jenž zničí moc nepřátel a obnoví království a Boží vládu v zaslíbené zemi.

„Pohleď, Pane, a vzbud' jim krále, syna Davidova,
v čase, který tys, Bože, vyhlédl, aby vládl nad Izraelem, tvým služebníkem;
a opásej ho silou, aby rozdrtil nepravé vládce,
aby očistil Jeruzalém od pohanů, kteří jej pošlapali k jeho zhoubě,
aby moudře a spravedlivě vyhnal hříšníky z dědičného údělu,
rozdrtil zpupnost hříšníků jako nádobu hrnčířovu,
železným prutem rozdrtil samu jejich podstatu,
slovem svých úst zničil národy páchající bezpráví,
aby až pohrozí, obrátil národy na útěk před svou tváří
a usvědčil hříšníky ze smýšlení jejich srdce.
I shromáždí lid svatý, který povede spravedlivě,
a bude soudit kmeny lidu, který je posvěcen od Pána Boha svého,
a nestrpí, aby mezi nimi ještě přebývala nepravost,
a nebude s nimi bydlet žádný člověk, který umí škodit:
Bude totiž vědět, že všichni jsou synové Boží.
Rozdělí je podle jejich kmenů po zemi
a přistěhovalci a cizinci už s nimi bydlet nebudou;
bude soudit lid i národy moudře a spravedlivě.

549/ Viz pasáž o Ježíšových titulech v předešlé kapitole.

Bude držet pohanské národy ve službě pod svým jhem
a bude slavit Pána veřejně, na očích celé zemi,
očistí Jeruzalém, aby byl posvěcený, jako byl na počátku,
takže přijdou národy od konce země, aby spatřily jeho slávu,
a přinesou dary jeho znaveným synům,
aby spatřily slávu Páně, kterou dal Jeruzalému Bůh.
On bude králem spravedlivým, bude o nich poučen od Boha
a v jeho dnech nebude mezi nimi nepravost,
protože všichni jsou svatí a jejich králem je pomazaný Páně.⁵⁵⁰

Tento text vznikl v 1. stol. př. n. l. zřejmě v okruhu farizejů. Zřetelná je jeho nábožensko-nacionální nota obnovy teokracie pod vládou pomazaného Páně, tedy mesiánského krále. Text navazuje na starozákonní představy obnovy Jeruzaléma zbaveného cizí nadvlády, obnovy celé země, jež bude patřit izraelským kmenům, poutě pohanů do Jeruzaléma (srov. např. Iz 66,18–20), Izraele jako vítěze nad pohany. Představa této obnovy i mesiánského krále je výlučně pozemská: Boží království se prosadí na této zemi pod vedením jeho vyvoleného, pomazaného krále, potomka Davidova. Od těchto nábožensko-politických představ se Ježíš distancoval, a přece se zde nalézají mnoho obrazů, které bychom našli v Ježíšových výrocích a které byly na Ježíše vztahovány.

Podle svědectví Josepha Flavie bylo postav, které v 1. století n. l. v Palestině vystoupily s mesiánským nárokem, povícero. Bylo tedy nutné (pro dobu Ježíšovu i poté) vymezit postavení Ježíšovo mezi nimi, vymezit postavení toho, který je Mesiášem, ale není jím tak jako oni a ani neodpovídá rozšířené představě o mesiánském vítězném králi, jak je vyjádřena i v Žalmech Šalamounových. Scéna Petrova vyznání u Césareje Filipovy (viz Mk 8,27nn. par) ukazuje dvojznačnost tohoto titulu, pokud jde o osobu Ježíšovu, v době jeho veřejného působení. Ježíš je Mesiáš, ale nikoliv podle dobových představ. Povaha jeho mesiánství spočívá v naplnění úkolu Služebníka Hospodinova (Iz 52,13–53,12), v údělu spravedlivého, který přes posměch a odmítnutí zůstává Bohu v utrpení věrný (srov. Mdr 2,12–24; 5,1–5). Správně to nechápali ani učedníci.⁵⁵¹ Ježíšovu reakci na nesprávné chápání lze nalézt také v Lu-

550/ Ze Šalamounova žalmu 17,21–32; pomazaný Páně – *christos*, mesiáš. Český překlad: Knihy tajemství a moudrosti I, s. 379n.

551/ Srov. Limbeck, Evangelium sv. Marka, s. 104n. Není bez zajímavosti si všimnout, že všechny postavy, které vystoupily v dějinách s mesiánským a královským nárokem, skončily násilnou smrtí. V tom se Ježíšův osud od nich z vnějšího pohledu neliší. Na rozdíl od jejich hnutí však Ježíšovi

kášově evangeliu a Skutcích (19,11): „Těm, kteří to slyšeli, pověděl ještě podobenství, protože byl blízko Jeruzaléma, a oni se domnívali, že království Boží se má zjevit hned.“ A Sk 1,6: „Ti, kteří byli s ním, se ho ptali: ‚Pane, už v tomto čase chceš obnovit království pro Izrael?‘“ Vyprávění o Petrově vyznání u Césareje Filipovy dobře dokumentuje onu snahu vybalancovat pravý obsah Ježíšova mesianismu. Ježíš v něm Petrovo vyznání na jedné straně přijímá, na druhé straně vzápětí jeho mocenské ambice odmítá. Být mesiášem znamená nikoliv pozemskou vládu, nýbrž osud trpícího služebníka. Matouš (16,16) považuje již za nutné Markovo prosté „Ty jsi Mesiáš“ (8,29) teologicky vyložit: „Ty jsi Mesiáš, Syn Boha živého.“ Podobně i Lukáš považuje za nutné Markovu výpověď upřesnit: „Za Božího Mesiáše“ (9,20), byť tato scéna nestojí jako u Marka a Matouše ve středu jeho kompozice.

Jak ukazují Pavlovy listy, velmi záhy se z predikátu stal „přídomek“, resp. součást jména. Pavel, ačkoliv věděl o původním významu titulu *Christos*, ho ve většině případů používá jako součást jména nebo jako vlastní jméno. Hovoří tedy o Ježíši Kristu, Kristu Ježíši nebo jen Kristu (samotné Ježíš používá jen výjimečně). V helénistickém prostředí zřejmě přestal být tento titul jako titul funkční.

Syn Boží⁵⁵²

Matoušovo evangelium tímto titulem doplňuje ve vyznání u Césareje Filipovy titul Mesiáš. Tento titul byl srozumitelný jak v židovském, tak pohanském prostředí. Ovšem představy s ním spojované se značně různily. Titul má ještě variantu v absolutním Syn. Pokud jde o jeho historický podklad u Ježíše, je zřejmé, že Ježíš sám sebe chápal ve zvláštním vztahu k Bohu-Otci. Můžeme předpokládat, že Ježíš o sobě jako o synu mluvil (viz podobenství o zlých vinářích Mt 21,33–41), nicméně v podobě Syn Boží je tento titul zřejmě dílem prvotní církve. V tomto titulu nešlo o spekulaci o Ježíšově fyzickém původu, nýbrž vyjadřoval Ježíšovo poslání na zemi, totiž právo jednat ve jménu Otce. Zároveň se jím vyjadřuje, že Ježíš byl vymaněn ze světa poznamenaného lidským hříchem, proto mohl být nositelem Boží vůle na zemi. Tento titul měl své židovské kořeny (srov. Ž 2,7; 89,27), izraelský král a Izrael jako celek se považoval za syna, resp. považoval Boha za Otce (srov. např. modlitbu 18 po-

učedníci pokračovali v tom, co s Ježíšem započalo. Dokonce i hnutí Jana Křtitele po čase zaniklo. Skutečnost trvání (vznik stabilního společenství, církve) je vysvětlitelná pouze tím, že učedníci (prvotní obec) učinili těžko lidskými slovy popsateľnou zkušenost, kterou my označujeme pojmem zmrtvýchvstání (Ježíšova), takovou, jakou nikdo před nimi neučinil.

552/ Těto problematice věnuje velkou pozornost R. Brown, *Ježíš*, s. 104–113.

žehnání),⁵⁵³ avšak prvotní církev jde za toto židovské chápání. Ježíš má plnou moc, Bůh ho vzkřísil z mrtvých a posadil po své pravici. Tzv. formule Syna z Ř 1,3n. vyjadřuje tuto novou skutečnost: „... evangelia o jeho Synu, který tělem pocházel z rodu Davidova, ale Duchem svatým byl ve svém zmrtvýchvstání uveden do moci Božího Syna, evangelia o Ježíši Kristu, našem Pánu.“ Janovo evangelium je prodchnuto touto tematikou nejvýrazněji.⁵⁵⁴ Také židovští svatí muži a Boží divotvůrci byli charakterizováni obdobně ve svém vztahu k Bohu.

Pán

Židé místo posvátného tetragramu vyslovovali slovo *adonaj*, jež bylo do vyslovované řečtiny přeloženo slovem Kyrios – Pán.⁵⁵⁵ Je-li jako christologického titulu použito tohoto výrazu, pak to pro židovské posluchače a čtenáře muselo mít výrazné poselství: Ježíš jako Pán je postaven naroveň Bohu. Apoštol Pavel, který tohoto vyjádření často používá,⁵⁵⁶ si musel být vědom tohoto významu. Pro Židy to mohlo znamenat skutečné pohoršení, a mohl to být jeden z důvodů pro vyloučení židokřesťanů ze synagogy. Starozákonní podklad tohoto titulu pro mesiánskou postavu poskytuje jedině Ž 110,1: „Výrok

553/ Di Santi, Židovská modlitba, s. 25.

554/ Pozruhodnou informaci přináší studie M. Smithe, in: Charlesworth, Ježíš, s. 299–304, o fragmentu jednoho hymnu z Kumránu, jehož autor, zřejmě jeden z předních učitelů Zákona v Kumránu, o sobě říká: „... a žádný nebude vyvýšen kromě mne, ani nepřijde proti mně. Protože já jsem si vzal své křeslo v [shromáždění] nebes a nikdo [při mně nenajde chybu]. Budu počítán spolu s bohy a ustanoven ve svatém shromáždění“ (s. 301).

555/ A. F. Segal, Vzkříšený Kristus, in: Charlesworth, Ježíš, s. 309, uvádí, že titul Pán ve tvaru mr' pro Boha znal Kumrán. „Kumrán nadto zaznamenává užití termínu ‚Pán‘ (mr') za JHVH. To napovídá, že původ církevního užití termínu ‚Pán‘ pro ‚Krista‘ se nemá hledat v helénistickém prostředí, nýbrž v původní židovské ‚církvi‘, protože bylo znakem židovského sektářství před křesťanstvím.“ Z toho je také české pojmenování Hospodin, jež užívá český překlad na místě posvátného tetragramu. L. Schenke, Urgemeinde, s. 342–344, považuje titul Pán stejně jako Syn (Boží) za náhražku titulu Syn člověka v helénistickém křesťanství, protože titul Syn člověka nebyl v tomto prostředí dostatečně srozumitelný. Uplatnění titulu Kyrios pro helénistické židovství neodkazuje podle něj na Septuagintu jakožto psaný text (ten přejímal židovský tetragram nebo ho přepsal), nýbrž na synagogální liturgickou praxi. Z ní jakožto mluveného projevu mohl být tento titul transponován na Ježíše, přičemž však pro prvotní církev zůstává rozdíl mezi Bohem, Hospodinem, a Pánem Ježíšem Kristem. To je vidět i v Pavlových listech. Podle Schenkeho dalším zdrojem použití titulu Pán pro Ježíše byl v náboženském okolí křesťanských obcí na Blízkém východě zvyk, rozšířený zejména v Sýrii, lokální a soukromá božstva nazývat Pán (Kyrios)/Paní (Kyria). Křesťané tak v protikladu k němu dávali titulem Kyrios pro Ježíše najevo, že Ježíš je jediný skutečný Pán.

556/ Často jde použití výrazu Kyrios ve spojení s předložkou *en*. Není jisté zcela náhodné, že nejčastěji se tento výraz *en kyrio* objevuje ve větách, které vyjadřují nějaký imperativ, nárok. K tomu viz M. Ryšková, *En Christo*, kde je uvedena i další rozsáhlá literatura k tomuto tématu.

Hospodinův mému pánu: „Zasedni po mé pravici, já ti položím tvé nepřátele za podnoží k nohám.“ Jeho reflexi uvádí i Mk 12,35nn. par.⁵⁵⁷ Na toto místo se ostatně odvolává nepřímě i Pavel v 1 K 15,25nn. Nejstarším svědectvím je použití tohoto titulu v aramejsky uchovávaném zvolání *Maran atha* – Pane náš, přijď!⁵⁵⁸ v 1 K 16,22; podobné zvolání je i na závěr knihy Zjevení 22,20 (podobně 22,17), kde je ovšem text už v řečtině. Co znamená, že Kristus je Pán, vyjadřuje názorně i předpavlovský hymnus z Fp 2,6–11. V závěru tohoto hymnu stojí vyznání: „Proto ho Bůh vyvýšil nade vše a dal mu jméno nad každé jiné jméno, aby se před Ježíšovým jménem sklonilo každé koleno – na nebi, na zemi i pod zemí – a k slávě Boha Otce každý jazyk aby vyznával: Ježíš Kristus je Pán.“ Toto poznání a vyznání pochází podle apoštola Pavla od Boha, resp. Ducha svatého, nikoliv od člověka: „A že nikdo nemůže říci: Ježíš je Pán, leč v Duchu svatém“ (1 K 12,3). Pravděpodobně se v tomto vyznání setkávají oba kořeny – židovský i pohanský. Ježíš je Pán, tedy ten, koho Bůh povýšil po své pravici, skrze něhož jednal a jedná, a zároveň Ježíš je Pán, jediný Pán v polemice s pohanskými kulty různých kyriů a kyrií. Jestliže obec tento titul používala i ve svých aklamacích v liturgii, pak pro židokřesťany i pohanokřesťany v něm mohly být obsaženy částečně odlišné konotace.

Hojné užití tohoto titulu v Pavlových listech, kde se vyskytuje jak v absolutní formě kyrios, tak ve spojení náš Pán Ježíš Kristus nebo Ježíš Kristus, náš Pán, dokládá, že jde o jeden ze základních christologických titulů.⁵⁵⁹ Tento titul ostatně zůstal nejrozšířenějším pojmenováním (i ve formě oslovení) pro Ježíše Krista dodnes. Ježíš je pro křesťany Pán v absolutním smyslu.

Syn člověka

Pokud Ježíš pro sebe používal nějaké označení, pak zřejmě nejspíš toto. Je převzato z hebrejštiny/aramejštiny, kde znamená běžnou vazbu a označuje někoho prostě jako člověka nebo syna konkrétního člověka (např. v knize Ezechiel je používáno jako oslovení proroka jakožto člověka). Nového významu nabylo toto pojmenování v apokalyptické literatuře (Da 7,1–28; 1 a Hen 37–71; 4 Ezd 13). Syn člověka se stává záhadnou postavou spojenou s Boží mocí a soudcovskou rolí konce času. Postupně dochází dokonce k prolínání

^{557/} Toto místo je de facto polemikou s davidovským původem Mesiáše. Tento text lze ovšem také chápat jako poukaz na nesrovnatelnost postavení Pána a Davidova potomka, resp. jako odmítnutí lidských dobových představ o mesiáši jakožto pozemském králi.

^{558/} Jiná možnost čtení je *Marana tha* – Pán náš přišel.

^{559/} Srov. i např. J 21,12. I synoptici ho užívají absolutně (např. L 10,1), leckdy v oslovení, někdy ve spojení s dalším označením – jménem, syn Davidův ad.

představ o Bohu-Věkovitém a Synu člověka. Již ona líčení v Iz 6,1b–4 a zejména Ez 1,4–28 (výslovně verš 26)⁵⁶⁰ budují představu oslnivé postavy s „podobou člověka“. Kniha Daniel v 7. kapitole pak vedle postavy Boha v podobě Věkovitého⁵⁶¹ přivádí na scénu nebeskou postavu „někoho jako Syna člověka“, jemuž je dána moc a sláva, které patří výhradně Bohu, a také soudcovská moc.⁵⁶² Samotným obrazem nebeského scénáře (postava přicházející na oblacích a docházející k Věkovitému), charakteristikami moci, slávy a soudcovské role i oním jazykových vyjádření přibližnosti („jako“) je zřejmé, že jde o postavu božského charakteru. Dokonalé prolnutí představy Věkovitého a Syna člověka, který je spojen s postavou Ježíšovou (ovšem již coby zmrtvýchvstaleho Pána), přináší Zjevení Janovo.⁵⁶³

Pokud je tento pojem kladen v evangeliích do úst Ježíšových, pak o Synu člověka jakožto apokalyptické soudcovské postavě hovoří Ježíš ve 3. osobě. Zvláštní místo zaujímá v této souvislosti L 12,8nn. (patřící do Q): „Pravím vám: Každý, kdo se ke mně přizná před lidmi, k tomu se i Syn člověka přizná před Božími anděly. Kdo mě však před lidmi zapře, bude zapřen před Božími anděly. Každému, kdo řekne slovo proti Synu člověka, bude odpuštěno. Avšak tomu, kdo se rouhá Duchu svatému, odpuštěno nebude.“ Ježíš se zde přímo ztotožňuje se Synem člověka. Matoušovo evangelium v paralelním výroku (10,32) klade důsledně do obou vět 1. osobu, tj. odkaz na Syna člověka zde vůbec není. V tomto Lukášově výroku je tedy vysloven bezprostřední vztah mezi Ježíšem a Synem člověka. Otázku, zda je tento výrok upraven prvotní obcí nebo zda jde o Ježíšův vlastní výrok, nelze bezezbytku rozhodnout. „V Ježíšových ústech by měl ten výrok smysl jen tehdy, kdyby chtěl tajuplně, jakoby šifrou naznačit svou budoucí soudcovskou funkci poukázáním

560/ „A nahoře nad klenbou, kterou měly nad hlavou, bylo cosi, co vypadalo jako člověk.“

561/ „Viděl jsem, že byly postaveny stolce a že usedl Věkovitý. Jeho oblek byl bílý jako sníh, vlasy jeho hlavy jako čistá vlna, jeho stolec – plameny ohně, jeho kola – hořící oheň. Řeka ohnivá proudila a vycházela od něho, tisíce tisíců sloužily jemu a desetitisíce desetitisíců stály před ním. Zasedl soud a byly otevřeny knihy“ (Da 7,9n.).

562/ „Viděl jsem v nočním vidění, hle, s nebeskými oblaky přicházel jakoby Syn člověka; došel až k Věkovitému, přivedli ho k němu. A byla mu dána vladařská moc, sláva a království, aby ho uctivali všichni lidé různých národností a jazyků. Jeho vladařská moc je věčná, která nepomine, a jeho království nebude zničeno“ (Da 7,13n.).

563/ „A když jsem se obrátil, spatřil jsem sedm zlatých svíců; uprostřed těch svíců někdo jako Syn člověka, oděný řízou až na zem, a na prsou zlatý pás. Jeho hlava a vlasy bělostné jako sněhobílá vlna, jeho oči jako plamen ohně; jeho nohy podobné kovu přetavenému ve výhni a jeho hlas jako hukot příboje. V pravici držel sedm hvězd a z jeho úst vycházel ostrý dvousečný meč; jeho vzhled jako když slunce září v plné své síle“ (Zj 1,12b–16). Zde sice nejde o christologický titul, ale o ztotožnění Ježíšovy postavy s postavou konce času z apokalyptické tradice a její interpretaci jako totožné s Bohem samým.

na Syna člověka. Budeme tedy muset výslovně ztotožnění Ježíše se Synem člověka asi připsat povelikonoční církevní obci.⁵⁶⁴

Porsch⁵⁶⁵ diferencuje užití titulu Syn člověka v evangeliích do tří kategorií:

1. Syn člověka jakožto apokalyptická postava konce časů (např. L 12,8; Mk 13,26; 14,62; Mt 10,32).
2. Syn člověka působící na zemi (např. Mk 2,10par; 2,28par; Mt 11,19par; L 9, 56.58par).
3. Trpící Syn člověka, který vstane z mrtvých (Mk 8,31; 9,31; 10,33n. par: předpovědi utrpení a zmrtvýchvstání).

Vzhledem k tomu, že se v evangeliích tento titul, resp. postava Syna člověka vyskytuje poměrně často, je zřejmé, že byl pro prvotní církev důležitý. Možná to souviselo s očekáváním brzkého příchodu Pána, tedy brzkého konce věků. Hovořil-li Ježíš o Synu člověka v náznacích, pak prvotní církev dokončila po Velikonocích identifikaci Ježíše s touto postavou. K tomu německý exegeta F. Porsch výstižně poznamenává: „Ježíš se zřejmě vyhýbal přijmout pro sebe předem daný titul, protože takové tituly by již pro svůj původ a pro představy s nimi spojené musely téměř nutně vést k nedorozumění... Kromě toho žádný z titulů, vyskytujících se v tradici, nemohl přiměřeně vystihnout, jak sám sebe chápal Ježíš.“⁵⁶⁶

Postava Syna člověka hraje důležitou úlohu zejména v teologii pramene Q, kde má Syn člověka především soudcovskou roli na konci časů, zároveň však už je soud zde, a to v osobě Ježíšově (má moc odpouštět hříchy, je pá-nem nad sobotou, ale zároveň je také nepřijatou a nepochopenou postavou). Ježíš je pro Q tou tajemnou postavou konce časů, kterou očekávala židovská apokalyptika. Je tedy třeba ho poslouchat už teď, protože přijde jako soudce. Ve spojení s utrpením a se smrtí se tento titul v Q neobjevuje, neboť Q nemá pašijový příběh.

Tento titul se vyskytuje de facto pouze v evangeliích. Pavel, i když nepochybně znal tradice vztahující se k této postavě, jak svědčí jeho obrazy o příchodu Pána (1 Te 3,13 a 4,16n.), přes to takto o Kristu nikde nehovoří. V pohanském prostředí byl tento titul zřejmě málo nosný. Pavel zato hovoří častěji o Kristu jako o novém Adamovi.

Pro prvotní komunitu bylo důležité spojení božského, soudcovského nároku Syna člověka s utrpením jakožto nutnou etapou (z Božího rozhodnutí)

564/ Porsch, *Mnoho hlasů*, s. 33.

565/ *Tamtéž*, s. 31n.

566/ *Tamtéž*, s. 32n.

prosazení jeho pravé podstaty: „A začal je učit, že Syn člověka musí⁵⁶⁷ mnoho trpět, být zavržen od starších, velekněží a zákoníků, být zabit a po třech dnech vstát“ (Mk 8,31).

Nový pohled na interpretaci titulu Syn člověka a s ním spojených představ o vzkříšení a jeho vládě přináší podle A. F. Segala⁵⁶⁸ srovnání prvokřesťanských výpovědí s kumránskými texty a jejich světem představ i s dalšími nekanonickými apokalypticko-mystickými židovskými texty. V Kumránu tak jako v židovském mysticismu byla rozšířena myšlenka transformace významného člověka v andělskou bytost, která zastupuje Boha. Segal uvádí i zajímavou paralelu mezi 1 Hen 70–71 a křesťanskou představou nebeské postavy Syna člověka. Pojmenování Syn člověka bylo v raném judaismu také jedním z titulů hlavního andělského prostředníka, v němž přebývá nevyslovitelné Boží jméno. Segal ukazuje, že tato postava neměla v té době přesně vyhraněné rysy; mohl jí být myšlen člověk (zejména velký mučedník) transformovaný v anděla, mohl to být jakýsi ideální nesmrtelný člověk, mohla to být postava andělská, hlavní andělský prostředník, který v sobě nesl nebo reprezentoval Boží jméno. Takovou „dvojznačnost“ dovozovaly už starozákonní texty samy tam, kde se hovoří o Božím andělu a je tím míněn Bůh sám. Tradice Syna člověka má tedy rozsáhlé kořeny, které sahají do předkřesťanské éry. Přísný rabínský judaismus konce 1. století n. l. proti těmto angelologickým tradicím ostře vystoupil ve jménu striktního monoteismu. Tím byly potlačeny nejen různé apokalypticko-mystické spekulace judaismu, jež si posléze našly cestu v tajných učeních kabaly, nýbrž nastolen i konflikt mezi židovstvím a vznikajícím křesťanstvím, které uctívalo Ježíše jako zmrtyvýchvstalého Pána.

„Ježíš zřejmě používal termínu ‚Syn člověka‘, jenže tento termín moderní učence zmátl. Ježíš mohl předpovídat budoucí příchod lidské postavy nebo nemusel vůbec odkazovat na odstavec z knihy Danielovy. Po jeho ukřižování a zážitku jeho vzkříšení byly obraty o Synu člověka, které Ježíš užil, položeny do kontextu známého tvrzení o nastolení ‚Syna člověka‘ v Danielovi 7,13. Ježíšovi učedníci tomu rozuměli tak, že po jeho vítězství nad smrtí následovalo nanebevstoupení a že byl pak v nebi dosazen na trůn jako gigantická andělská nebo božská postava, která měla prosadit přicházející Boží spravedlnost. Použitím obrazů o ‚Synu člověka‘ byl člověk Ježíš spojen s postavou na trůnu v Danielovi 7,13 a tradice o Ježíšově mesiášské funkci byly spojeny s tradicemi o ‚Synu člověka‘ a dostalo se jim tak jedinečné křesťanské inter-

567/ V řečtině je to vyjádřeno slovesem *dei*, tzv. božským *dei*, jímž se vyjadřuje nutnost pramenící z Božího rozhodnutí.

568/ A. F. Segal, Vzkříšený Kristus, in: Charlesworth, s. 307–333.

pretace. [...] Křesťané identifikovali ‚Syna člověka‘, lidského nebo andělského představitele Boha, se vzkríšeným Kristem. Na Ježíše vztáhli druhého ‚Pána‘ ze Ž 110,1 jakožto označení božského jména Pán. Potom vzkríšeného Krista chápali jako aspekt božství.⁵⁶⁹

Segal je tedy toho mínění, že Ježíš sám mohl hovořit o postavě Syna člověka, protože představa o ní byla rozšířená, i když nebyla přesně vymezená, že ji nevztahoval bezprostředně na sebe, nýbrž jí ohlašoval soud a příchod Božího království – ztotožnění Ježíše s touto postavou, podílející se na božství, je pak dílem učedníků a následovníků, jejich reflexe, po zkušenosti zmrtvýchvstání.

Při všech těchto srovnáních a úvahách o tom, jak se Ježíšovi následovníci snažili vyjádřit novou dimenzi jeho bytí, s níž se setkali, je třeba mít na paměti, že zmiňované mysticko-apokalyptické spisy i kumránské texty nemluví o historických postavách v tom smyslu, jak se odehrál Ježíšův příběh. Dnes je zřejmé, že svět raného judaismu, tedy židovský svět 1. století n. l., byl mnohem pestřejší, než se mělo především do nálezů kumránských rukopisů za to, a že tedy vznik představ a kategorií aplikovaných na Ježíše má složitější pozadí než jen starozákonní texty (event. helénistickou kulturu) a že mnohé představy byly dále ještě přefiltrovány lidovým prostředím, nicméně nelze pominout, že křesťanství se nestalo uzavřenou úzkou společností a že je třeba od sebe odlišovat skutečnost a její interpretaci. Při vyjadřování toho, kdo je Ježíš a jaký je jeho vztah k Bohu, si prvotní církve jistě vypomáhala dobově příznačnými obrazy, představami a kategoriemi, to ovšem neznamená, že šlo jen o její „fantazie“ nebo mystické zkušenosti.⁵⁷⁰

569/ Tamtéž, s. 326n.

570/ Ježíš je natolik centrální a těžko uchopitelná postava lidských dějin, že se vědci znovu a znovu pokoušejí ho zařadit k určitému typu myšlení a náboženské víry (včetně jejich praktik), vždy podle toho, jaký objev biblické vědy právě učinily: poté, co se prokázalo, že Palestina byla nejen ortodoxně židovským prostředím, nýbrž stejně dobře i helénistickým, snaží se někteří vědci přiřadit Ježíše k helénistické vzdělanosti a způsobu myšlení, po kumránských nálezech se zas objevuje tendence vykládat Ježíšova slova a skutky prizmatem kumránských textů, mystických zkušeností a praktik. Přitom se leckdy ztrácí to podstatné, totiž evangelní zvěst sama, Ježíš jako Vykupitel. Např. M. Smith, Dva, kteří vstoupili, in: Charlesworth, Ježíš, s. 295–306, interpretuje Ježíše a jeho poselství o Božím království i uvedení učedníků do království jako mystické učení spojené s magicko-mystickými praktikami: „Je-li tomu tak, že člověk provádějící autohypnózu může svá vidění sdělovat svému druhu, měli bychom tu jeden z prostředků, jimiž Ježíš mohl své zasvěcence uvádět do království Božího a zprostředkovat jim zkušenost, jako například své proměnění, které je připravilo k tomu, aby ho spatřili zmrtvýchvstalého a svým vyzváním ho učinili ‚Spasitelem světa‘. Tuto domněnku jsem považoval a považuji za nejpravděpodobnější vysvětlení dané skutečnosti“ (s. 299). Podle Smithe bylo zejména Janovo evangelium, ale i ostatní, ovlivněno židovským mysticismem. „Na nižší lidové úrovni však považují za možné, a pokud jde o evangelijní zprávy dokonce za pravděpodobné, že Ježíš učil, tajemství království Božího, v němž se pomocí prostředků známých z tehdejší magie zasvěcencům udělovaly

Spasitel

Tento titul vystihuje Ježíšovo základní postavení v dějinách spásy. On je jediným prostředníkem mezi člověkem a Bohem (např. J 4,42; Sk 5,31; 13,23). On zaujal místo Chrámu, resp. Zákona. Proto o něm může Pavel říci, že je konec Zákona (Ř 10,4). Pavel dále hovoří o Kristu v kategoriích obětního kultu (Ř 3,24nn.). On je centrální osobou pro lidský život. Tento titul se objevuje v Novém zákoně relativně málo, neboť byl výrazně spojován s Bohem samým. I v Novém zákoně jej najdeme aplikovaný jak na Ježíše, tak na Boha (v 1 Tm 1,1; 2,3; 4,10; Tt 1,3; 2,10; 3,4 se vztahuje k Bohu; v 2 Tm 1,10; Tt 1,4; 2,13; 3,6; 2 Pt 1,1.11; 2,20; 3,2.18 na Krista). Ve spojení s Ježíšem se vedle pozdních epístol objevuje 2× v evangeliích L 2,11 a J 4,42 a ve Sk 5,31 a 13,23. V nejstarších textech NZ, tj. v nesporných Pavlových listech, ho nalézáme pouze ve Fp 3,20.⁵⁷¹

Syn Davidův

V tzv. formulí Syna v Ř 1,3n. se hovoří o Ježíšově původu z Davida („tělem pocházel z rodu Davidova“ – *genomenou ek spermatos Daidid kata sarka*), tedy podobně jako v rodokmenu v Matoušově (1,1–17) a Lukášově evangeliu (3,23–37) i zde stojí Ježíš v řadě Davidových potomků. Jako titul se vyskytuje v Matoušově evangeliu ve scéně vjezdu do Jeruzaléma, kde zástupy provolávají „Hosana Synu Davidovu“ (Mt 21,9); v Markově při uzdravení Bartimea, který Ježíše tímto titulem oslovuje (Mk 10,47.49par). Cílem tohoto titulu (nikoliv pouhého odkazu na Ježíšův lidský původ⁵⁷²) je podtrhnout naplnění Božích příslibů v jeho osobě.⁵⁷³ David, jak svědčí příklady dalších postav (viz

požitky, které byly podle jejich přesvědčení vstupem do nebe, takže byli vycvičeni pro taková vidění, jaká zpracovávala vyprávění o proměnění nebo o vzkříšení“ (s. 304). Podle tohoto pojetí by všichni svědci vzkříšeného Ježíše (srov. 1 K 15,3–8, a to včetně Pavla) museli projít tímto magicko-mystickým školením a všichni by museli v danou chvíli zažívat totéž. I když nelze jistě vyloučit, že v určitých kruzích Ježíšových následovníků takovéto praktiky mohly přicházet v úvahu a že Janovo evangelium může reprezentovat tyto exkluzivní polohy, s Ježíšovým otevřeným způsobem života se takovýto styl dá těžko slučovat. Domnívám se, že v Ko 2,18–23 lze nalézt striktní odmítnutí těchto proudů a jejich praktik. Podle Smithe by Ježíšovo zmrtvýchvstání bylo v podstatě iluzí, vnitřním prožitkem (dnes bychom řekli rozšířeného vědomí např. pomocí drog nebo holotropního dýchání) učedníků a jejich následovníků. K názorům podobného druhu se vyjadřoval už Pavel v 1 K 15.

571/ K tomu viz i PBK, Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli, s. 55.

572/ I Josef je v Mt 1,20 nazýván andělem ve snu synem Davidovým. V Mt jde mnohem víc o genealogickou linii – na Davida je komponován celý rodokmen, u Lukáše jde mnohem víc o univerzální spásné dějinnou koncepci,

573/ Srov. 2 S 7,12–16, tzv. Nátanovo proroctví o vládě Davidova potomka navěky. Na to naráží i L 1,32n.

i citovaný úryvek ze 17. Žalmu Šalamounova), byl v 1. století n. l. chápán jako vzor mesiánského krále.

Formule víry

Dalšími důležitými svědky rostoucí tradice jsou tzv. formule víry, které se v různých obměnách vyrovnávají s tématem Ježíšovy smrti a jeho zmrtvýchvstání. Ježíšova smrt znamenala pro Židy těžko překonatelný problém. Ukřižovaného mesiáše si v té době těžko někdo byl schopen představovat. I když, jak ukazují kumránské texty na postavě tzv. Učitele spravedlnosti, a konečkonců i přetrvávší hnutí Jana Křtitele, utrpení, pronásledování, event. násilná smrt nemusely být nutně hodnoceny negativně a nemusely mít na hnutí následovníků negativní dopad, ba spíše naopak. Učitel spravedlnosti se přes odmítnutí, pronásledování, utrpení považuje za Božího vyvoleného, který je určen k tomu, aby založil konečnou (eschatologickou) komunitu svatých (Boží království), jak o tom svědčí Chvalozpěvy (1QH 8,4–11). Jeho následovníci podobně jako učedníci Jana Křtitele ho považovali za zakladatele, Bohem povolovanou figuru, ale nestavěli ho jako Ježíšovi učedníci na místo Boží. Ježíšova smrt a víra v jeho zmrtvýchvstání byly skutečným *skandalon*, pohoršením, resp. svedením z cesty, ke hříchu, nejen proto, že ukřižovaného mesiáše nikdo neočekával, nýbrž i proto, že toto obcování s mrtvým (uctívání Ježíše, který zemřel, jako živícího) představovalo pro dobové židovské náboženské cítění něco nepřijatelného. Možná že víra ve zmrtvýchvstání a společenství s Ježíšem jako zmrtvýchvstalým Pánem byly ještě méně přijatelné než sama skutečnost kříže.⁵⁷⁴ I když část židovské společnosti věřila ve zmrtvýchvstání (např. farizejové), tak ovšem na konci času, a ne „tady a teď“! I v tom byly výpovědi o zmrtvýchvstalém Pánu těžko přijatelné právě v židovském prostředí. Řekové (pohané) to zas odmítali ze svého racionalismu a značně odlišné antropologie. Pavel tuto situaci charakterizuje v 1 K 1,23n: „Pro Židy je to kámen úrazu, pro ostatní bláznovství, ale pro povolané, jak pro Židy, tak pro Řeky, je Kristus Boží moc a Boží moudrost.“

Křesťané se těmito tzv. formulami víry snažili vyjádřit Ježíšovu smrt a zmrtvýchvstání jako Boží děj. Stejně jako vyvedl Bůh svůj národ z Egypta, stejně vyvedl Ježíše z temnoty smrti. K onomu od lidí odmítnutému Ježíši se Bůh přiznal aktem vzkříšení. To je Boží odpověď na lidský hřích a lidskou nepravost. Ten, jehož lidé zavrhlí, se stal místem a prostředkem i prostředníkem spásy.

574/ Srov. Haacker, Paulus, s. 93.

Smyslem výpovědí hovořících o Ježíšově smrti jako smrti výkupné „za nás“ (srov. Ř 4,24) není sdělení, že Bůh se hněval, a proto k utišení jeho hněvu bylo zapotřebí přinést oběť (jak to interpretuje špatně pochopená tzv. satisfakční teorie). To je naopak pohanská představa. Pokud se hovoří o Božím hněvu, pak tím je myšlena skutečnost soudu, který dolehne na svět, jenž není pro svůj hřích schopen obstát před Bohem, být v Boží přítomnosti, svatosti, spravedlnosti (srov. např. Ř 1,18; 1 Te 2,16 apod.).

Původně existovaly zřejmě dvě samostatné tradice – tradice vzkříšení a tradice smrti a oběti, resp. výkupné smrti, jež byly zřejmě velmi brzo spojeny v jednu. V 1 K 15,3nn. je už Pavel předává jako tradici jednu.

Formule vzkříšení: 1 Te 1,10; Ga 1,1; 1 K 6,14; 15,15nn.20; 2 K 4,14; Ř 4,24; 8,11; 10,9. Vzkříšení je charakterizováno jako čin Boží, výslovný odkaz na Ježíšovu smrt a její význam tu není. V těchto formulích jde vesměs o vzkříšení jakožto Boží aktivitu, a to v dopadu na život toho, kdo v ní uvěří. Tento aspekt významu vzkříšení pro věřící je dalším rozvedením oné základní formule.

Později je aktivita připisována nejen Bohu, nýbrž aktérem dění se stává Ježíš sám – vstal z mrtvých. To je důležitý posun, neboť tím je Ježíš postaven na roveň Bohu. K tomu viz Mk 8,31; 9,31; 10,32–34; par; 1 Te 4,13; 2 K 5,15.

Formule smrti a oběti: Kristus zemřel za nás: např. 1 Te 5,10; 1 K 1,13; 8,11; 15,3; 2 K 5,14n.; Ř 5,6.8; 14,15; Ga 2,21; 1 Pt 2,21; 3,18; Bůh za nás obětoval svého syna – např. Ř 8,32; Kristus vydal sám sebe (v oběť) za nás/mne, církve – např. Ga 1,4; 2,2; Ef 5,2.25. Tyto formule vykládají Ježíšovu smrt jako smrt výkupnou, navazují přitom na 4. píseň služebníka Hospodina, zejména na část Iz 53,9–12. V Ř 3,24 se říká: „jsou ospravedlňováni zadarmo jeho milostí (Boží) vykoupením/zaplacením výkupného v Kristu Ježíši“. V řečtině je použito slova *apolytrósis*, což znamenalo původně „výkup otroka nebo zajatce, jeho osvobození zaplacením výkupného“, ⁵⁷⁵ teprve přeneseně vykoupení. Není tu řečeno, komu bylo výkupné zaplacené. Nicméně zkušenost vykoupení z otroctví, osvobození (tedy stát se svobodným člověkem, což znamenalo stát se plnohodnotným člověkem) byla pro tehdejšího člověka (na rozdíl od dnešního chápání) plně srozumitelná. Vykoupení z otroctví vnášelo do životní situace otroka zcela novou dimenzi. ⁵⁷⁶ Dá se říci, že Bůh v Kristu zaplatil výkupné smrti, jíž byl člověk v důsledku svého hříchu propadlý a která si na něj proto dělala nárok. Tímto výkupným je vytvořena nová sku-

575/ Souček, Slovník, s. 42.

576/ V 1 K 7,23 převádí Pavel myšlenku vykoupení z otroctví do praxe: „Bylo za vás zaplacené výkupné, nebuďte otroky lidí.“

tečnost, nastolen nový vztah mezi Bohem a člověkem. V následujícím verši Ř 3,25 je tato představa rozvinuta odkazem na chrámový obětní rituál, jehož cílem nebylo usmíření Boha, nýbrž očistění lidu, smytí hříchu, obnovení vztahu prostřednictvím obětní krve.⁵⁷⁷

Tyto základní formule víry nově interpretovaly vztah k Bohu. Nejde už jen o víru v Boha, mocného Boha, nýbrž o víru v Boha, který se hlásí k Ježíši a skrze Ježíše je chápán a interpretován. Formulace „Bůh, který Krista Ježíše vzkřísil z mrtvých“, vychází ze židovského přístupu k Bohu (srov. Ž 116,5; Ex 16,6), vyjadřuje zmrtvýchvstání jako Boží čin (rovný vyvedení z egyptského otroctví) a zároveň výpověď o Bohu nově interpretuje. Bůh tím, že vzkřísil Ježíše, se k němu, Ukřižovanému, hlásí. Podobně i formulace, která aktivitu vzkříšení přisuzuje Ježíši – „Ježíš vstal z mrtvých“, říká, že se Ježíš podílí na Boží moci (jen Bůh může dát život mrtvým); tj. Bůh se v Ježíši hlásí k poníženému člověku.

Tyto základní formule byly dále rozvíjeny a obohacovány o další prvky (srov. např. 1 Te 1,10 – Ježíš jako soudce; 1 K 6,14 – Ježíšovo zmrtvýchvstání je počátkem, znamením vzkříšení všech lidí; Ř 10,9 – zmrtvýchvstání je úzce spojeno s povýšením [Pán] a se spásou člověka: „Vyznáš-li svými ústy Ježíše jako Pána a uvěříš-li ve svém srdci, že ho Bůh vzkřísil z mrtvých, budeš spasen“).

Na tyto formule navázalo brzo pašijové vyprávění, které narativní formou vyjadřuje povahu a smysl Ježíšovy oběti života.

Formule víry v 1 K 15,3–8

V 1 K 15,3–8 jsou formule vzkříšení a výkupné smrti již spojeny. Základní formule vv. 3 a 4 je vystavena přísně paralelně. Pavel hned v úvodu zdůrazňuje, že následující vyznání není jeho výtvozem, nýbrž něčím, co sám přijal, pevnou tradicí.

„³Odevzdal jsem vám především, co jsem sám přijal,
že Kristus zemřel za naše hříchy podle Písem

577/ Roskovec, Kristova smírná oběť podle Ř, 3,25, in: Tichý – Opatrný, Apoštol Pavel a Písmo, s. 138–154, dospívá k závěru, že Pavel ve verších 25 a 26 pracuje se starším podkladem, který doplňuje odkazy na víru a spravedlnost, a celá formule je christologicko-soteriologickou reflexí na Lv 17,11 („Neboť život těla je v krvi a já jsem vám ji dal na oltář k získání smíření pro vás, neboť je to krev, která získává pro člověka smíření“, ČSP), tedy na významu krve jakožto smířčího prostředku: „oproštění viníka od důsledků jeho viny není možné, jen tak, pouhým prohlášením, ani nějakým kultickým výkonem, nýbrž musí být „umožněno“ expiací“ (s. 154).

⁴a byl pohřben; byl vzkříšen třetího dne podle Písem,

⁵ukázal se Petrovi, potom Dvanácti.

⁶Poté se ukázal více než pěti stům bratrů najednou; většina z nich je posud naživu, někteří však už zesnuli.

⁷Pak se ukázal Jakubovi, potom všem apoštolům.

⁸Naposledy ze všech se jako nedochůdčeti ukázal i mně.“

(9–11: „Vždyť já jsem nejmenší z apoštolů a nejsem ani hoden jména apoštol, protože jsem pronásledoval církev Boží. Milostí Boží jsem to, co jsem, a milost, kterou mi prokázal, nebyla nadarmo; více než oni všichni jsem se napracoval – nikoli já, nýbrž milost Boží, která byla se mnou. Ať už tedy já, nebo oni – tak zvěstujeme a tak jste uvěřili.“)

Vedle výkupného charakteru Ježíšovy smrti (Christos tady má už charakter vlastního jména) je zdůrazněn i moment Boží intence. Ježíšova smrt není náhodná, nýbrž je v souladu s Písmy, tedy se zjevenou Boží vůlí. Ježíš byl pohřben a vzkříšen opět podle Písem: tento akt je připsán Bohu, a to nejen odkazem na Písma, nýbrž i pasivní vazbou (tj. iniciátorem dění je Bůh – opět tzv. božské pasivum). Odkaz na pohřeb je ujištěním, že Ježíš skutečně zemřel, byl v hrobě. Nemluví se tu ještě výslovně o prázdném hrobě, ale už je v tom náznak. Byl v hrobě, ale byl vzkříšen (tedy není v hrobě). Byl vzkříšen (*egé-gertai*) je gramaticky perfektum, to znamená nejen, že se tento děj odehrál jednou provždy v minulosti, nýbrž že jde o něco přítomného. Byl-li vzkříšen, žije, je přítomen (a to v obci). O tuto skutečnost Pavlovi v dalším výkladu jde. Ve formulaci se ještě dodává, že to bylo třetího dne. Více než o časový údaj tu jde o odkaz na Oz 6,2.: „Po dvou dnech nám vrátí život, třetího dne nám dá povstat a my před ním budeme žít.“ Je to opět především teologická výpověď o Božím charakteru celého dění. Odkaz na třetí den je zakotven i v rabínské tradici: třetí den byl považován za den spásného Božího působení, za den, kdy Bůh zasahuje ve prospěch spravedlivých a věrných.⁵⁷⁸

Skutečnost vzkříšení je potvrzena odkazem na zjevení, na zakoušení Ježíšovy přítomnosti. V řeckém textu je výraz *ófhé* s dativem. Gramaticky jde o 3. os. sg. pasiva aoristu od nepravidelného řeckého slovesa *horao*, která znamená „dal se vidět, zjevil se“⁵⁷⁹, ukázal se někomu nebo byl učiněn viditelným, tj. Bůh ho učinil viditelným někomu. Ve Starém zákoně byl tento výraz použit v LXX pro zjevení Boha praotcům, Izraeli na poušti a za doby králů

⁵⁷⁸/ Odkazy na rabínskou tradici viz Schubert, Ježíš ve světle, s. 133–136.

⁵⁷⁹/ Souček, Slovník, s. 185.

(např. Gn 17,1; 18,1; 26,2; 35,1.9; 48,3), tedy k vyjádření spásné přítomnosti Boží u jeho lidu. Později byl používán k popsání očekávané definitivní spásné přítomnosti Boží – „jakoby návratu a posledního překonání oné minulé doby spásy. Znovupřijetí tohoto obratu ve vyznání víry ve zmrtvýchvstání by mohlo proto také znamenat, že křesťané viděli ve vzkříšení Ježíše začátek konečné éry spásy. Ježíšovo vzkříšení pro ně bylo eschatologickou událostí, předobrazem a zárukou jejich vlastního vzkříšení“.⁵⁸⁰ Tímto výrazem je tedy vyjádřena ona skutečnost, která přesahuje veškerou zkušenost. Evangelia se ji pokoušejí posléze vyjádřit pomocí příběhů se zjeveným Pánem, který jí rybu, „prochází“ dveřmi, objevuje se a zase mizí apod. Skutečnost vzkříšení není v lidských možnostech adekvátně zachytit, nicméně je možné vidět její důsledky v dějinách: víru apoštolů, vznik prvotní církve, obrácení. Zakoušení Ježíšovy přítomnosti – zjevení – jsou chápána jako nové jednání Boží ve prospěch člověka, který to nečeká, aby byly vyvráceny jeho pochybnosti.

Původně byl asi jako svědek uváděn pouze Petr, pak Dvanáct. Z výčtu svědků je zřetelné, jak tradice rostla, ale také její věrohodnost. Pavel se řadí jako poslední do této řady svědků. Z toho je mj. zřejmé, že Velikonoce netrvaly 40 dní, jak to podává Lukášovo evangelium, nýbrž že tato zkušenost byla rozprostřena v delším časovém úseku (Pavel sám vzpomíná v následujícím verši svou činnost proti církvi), a to minimálně mnoha měsíců až několika let. Když Pavel hovoří o všech apoštolech a řadí se do jejich řady, pak tím nemá na mysli Dvanáct (o nich je zmínka hned na začátku), nýbrž hlasatele evangelia.⁵⁸¹

Víra ve zmrtvýchvstání byla umožněna židovskou vírou ve vzkříšení mrtvých. Ta se ovšem týkala konce času. Proto uctívání Ježíše se muselo jevit jako hřích obcování s mrtvými.

Stejnou výpověď jako 1 K 15,3n obsahuje i závěr Markova evangelia 16,6n. (andělovo sdělení ženám: „Hledáte Ježíše, toho Nazaretského, který byl ukřižován. Byl vzkříšen, není zde. Hle, místo, kam ho položili. Ale jděte, řekněte jeho učedníkům, zvláště Petrovi: ‚Jde před vámi do Galileje; tam ho spatříte, jak vám řekl‘“).

580/ Porsch, Mnoho hlasů, s. 17n.

581/ Ztotožnění apoštolů s 12 Ježíšovými učedníky provedl v tradici autor Lukášova evangelia a Skutků apoštolů. Pro něj jsou apoštoly právě jen tito. Pavla a jeho spolupracovníky apoštoly důsledně nenazývá (s výjimkou Sk 14,4.14). V době Pavlově se apoštolem rozuměl vyslanec (např. obce) a hlasatel evangelia, nešlo ještě o přesně definovaný „úřad“.

Ř 1,3n. – tzv. formule Syna

„... evangelia o jeho Synu, který tělem pocházel z rodu Davidova, ale Duchem svatým byl ve svém zmrtvýchvstání uveden do moci Božího Syna, evangelia o Ježíši Kristu, našem Pánu.“

I tuto formuli Pavel převzal z tradice. Odráží zřejmě nejstarší podobu výkladu zmrtvýchvstání jako povýšení. Jde o dvojstupňovou christologii: jako člověk byl Ježíš potomkem Davidovým (a zemřel), ale vzkříšením byl skrze Ducha svatého povýšen na Božího Syna. V řečtině je formule vystavena paralelně:

„vyvolený k evangeliu Božímu... o jeho synu,
tomu, který byl ze semena Davidova podle těla,
tomu, který byl ustanoven/dosazen za Božího syna v moci podle Ducha
svatosti ve vzkříšení z mrtvých, [o] Ježíši Kristu, našem Pánu“

Obě části této formule jsou evangeliem. Tato představa o vzkříšení jakožto povýšení je původní a opírá se o starozákonné představy (srov. Ž 18,49; 89,20; 110,1; 118,16), jež vyjadřují zvláštní Boží milost, zvláštní vztah. Teprve Lukáš oddělil vzkříšení a povýšení (odtud našich 40 dní od Velikonoc ke slavnosti Nanebevstoupení Páně) jako dva děje, zřejmě pod vlivem antických představ povýšení císaře mezi bohy.⁵⁸²

Christologické hymny

Hymny a písně patřily zřejmě poměrně brzy k důležitým formám úcty ke Kristu (srov. Ko 3,16; Ef 5,19). Hymny popisují Ježíšovu cestu, „která (většinou) začíná již jeho předpozemským bytím u Boha (tedy jeho preexistencí), vede dále jeho ponížením a převzetím moci a vlády, které je představováno jako místo po Boží pravici (Ž 110,1), a tím končí“.⁵⁸³ Tyto christologické hymny jsou svědectvím o vývoji christologie v nejranější fázi, o posunu z tzv. dvoustupňové christologie,⁵⁸⁴ jak ji reprezentují formule víry (např. Ř 1,3n.), k christologii třístupňové, která jednak reflektuje Ježíše jako „preexistujícího“, jako od počátku ve zvláštním vztahu k Bohu, jako završitele Božího plánu spásy v dějinách (aniž

582/ Podle M. Smithe, Dva, kteří vstoupili, in: Charlesworth, Ježíš, s. 299, se „vyprávění o nanebevstoupení v době Ježíšově těšila velké popularitě. Půl tuctu starozákonních pseudepigraphů připisuje svým slavným postavám návštěvy v nebi. Není tedy pochyb o tom, že tuto myšlenku Ježíš dobře znal“.

583/ Porsch, Mnoho hlasů, s. 19n.

584/ Ježíš – člověk (žijící a ukřižovaný) a Ježíš – vzkříšený a povýšený Pán.; syn člověka a Syn Boží.

jde přitom o spekulaci o povaze Ježíšova bytí), jednak jako završitele Božího plánu spásy ve vztahu k celému stvoření, kosmu, který v něm bere počátek. Ježíš je tak postaven nad všechny mocnosti světa. „Tato třístupňová christologie je výsledkem důsledného úsilí o transformaci hlásání Krista (Christus-Kérygma) do helénistického myšlenkového a zkušenostního světa.“⁵⁸⁵

Fp 2,6–11

(„⁵Nechtť je mezi vámi takové smýšlení jako v Kristu Ježíši:)

⁶Způsobem bytí byl roven Bohu, a přece na své rovnosti nelpěl,

⁷nýbrž sám sebe zmařil, vzal na sebe způsob služebníka, stal se jedním z lidí.

A v podobě člověka

⁸se ponížil, v poslušnosti podstoupil i smrt, a to smrt na kříži.

⁹Proto ho Bůh vyvýšil nade vše a dal mu jméno nad každé jméno,

¹⁰aby se před jménem Ježíšovým sklonilo každé koleno – na nebi, na zemi i pod zemí –

¹¹a k slávě Boha Otce každý jazyk aby vyznával: Ježíš Kristus jest Pán.“

Hymnus je zřejmě ještě předpavlovského původu. Objevuje se v něm – a to již velmi záhy – myšlenka Ježíšovy preexistence, totiž bytí rovného Bohu, jehož se Ježíš svým vtělením zřekl. Preexistence je zde východiskem, nikoliv cílem sdělení. Důraz je položen na skutečnost, že Ježíš se zcela vyprázdnil (v řečtině je ve v. 7 slovo *ekenosen*) a stal se člověkem; tím vytvořil de facto protíváhu k prvnímu člověku, který se chtěl stát Bohem; a nejenom že se stal člověkem, nýbrž člověkem, který se vzdal toho, co mu patřilo (být roven Bohu),⁵⁸⁶ a dokonce i jakéhokoli lidského nároku – stal se služebníkem, a to služebníkem poslušným až k smrti. První člověk chtěl být Pánem, proto byl neposlušný, ten, který byl Pánem, se stal člověkem, aby mohl být poslušný. Pavlovi nejde ovšem jen o morální příklad jednání pro Filipany, nýbrž o charakteristiku celého křesťanského bytí. To je zakotveno právě v Kristově poslušnosti vedoucí k smrti na kříži.

Ko 1,15–20

„¹⁵On je obraz Boha neviditelného,
prvorozený všeho stvoření,

585/ Roloff, Arbeitsbuch, s. 258.

586/ V řečtině je velmi zvláštní obrat: *ouch harpagmon hégésato to einai isa theó*, tedy nejspíš nedbal na zisk (přesněji kořist) být na roveň Bohu. Blíže k tomu viz Roskovec, Hymnus, s. 463n.

¹⁶neboť v něm bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi
svět viditelný i neviditelný;
– jak nebeské trůny, tak i panstva, vlády a mocnosti –
a všechno je stvořeno skrze něho a pro něho.
¹⁷On předchází všechno,
Všechno v něm spočívá,
¹⁸on jest hlavou těla – totiž církve.
On je počátek a první zrozený z mrtvých
– takže je to on, jenž má prvenství ve všem.
¹⁹Plnost sama se rozhodla v něm přebývat,
²⁰aby skrze něho a v něm bylo smířeno všechno, co jest, jak na nebi, tak
v nebesích – protože smíření přinesla jeho oběť na kříži.“

Ježíš Kristus je zde prezentován jako prostředník spásy pro celý kosmos. Je rovný Bohu. List Kolosanům používá termínu obraz (*eikon*) neviditelného Boha.⁵⁸⁷ Ježíš je tedy zjevením Boha pro celý vesmír, v něm má vše počátek. Jako je prvorozený ze všeho stvořeného, tak také prvorozený mezi vzkříšenými z mrtvých. V hymnu jde výrazně o to, aby byl podtržen Ježíšův primát ve stvoření, jeho nadřazenost všem mocnostem, protože adresáti byli konfrontováni a znejišťováni různými filosofickými a esoterickými naukami, které se v oblasti šířily.⁵⁸⁸

V hymnu je také „dopracována“ Pavlova myšlenka o církvi jako těle. Nejde již o vzájemnou vazbu mezi jednotlivými členy, nýbrž o napojení na Krista, který je hlavou tohoto těla. Stojí tu vedle sebe různé obrazy: Kristus jako počátek a zdroj všeho stvoření, plnost⁵⁸⁹, tedy Kristus kosmický, vše do sebe pojímající, a zároveň Kristus jako hlava církve a na závěr Kristus jako prostředník a místo smíření prostřednictvím své oběti (doslova krve) na kří-

587/ „Několik židovských tradic mluví o *eikon* nebo obrazu Božím jako o Adamově podobě před pádem, zvláště slavné a skvělé podobě, kterou lidi ztratili, když Adam zhřešil, protože Gen 1,26 líčí člověka jako toho, kdo je učiněn k, obrazu a podobě Boží: *b-calmenú ki-dmutenú*. Týž, obraz a podoba Boží je potom spojen s podobou Boha v lidském způsobu nebo s vylíčením hlavního Božího anděla, který nese Boží jméno.“ A. F. Segal, Vzkříšený Kristus, in: Charlesworth, Ježíš, s. 315. Podobnou funkci připisuje Filón Logu jakožto druhému Bohu.

588/ Struppe – Kirchschläger, Jak porozumět bibli, s. 200, uvádí vznik tohoto hymnu do souvislosti s přírodním a společenským děním kolem poloviny 1. století: „Velikonoční události se staly zvláště vzhledem k zemětřesením a kosmickým obavám kolem poloviny 1. století po Kr. podnětem k promýšlení vztahu mezi Zmrtvýchvstalým a vším stvořením. Raná církev tak vidí Ježíše nejen v jeho vztahu k jednotlivému člověku a ke společenství víry, nýbrž se ptá po jeho kosmickém významu.“

589/ Plnost – *pléróma* je výraz, který se objevuje v gnostických spisech (srov. Evangelium pravdy). K problematice hymnu viz patřičnou pasáž v komentáři Ryšková, List Koloským, s. 64–82.

ži a opět pro celý kosmos (pro všechno, co jest, jak na zemi, tak na nebi). V celém hymnu jde o kosmický dosah Ježíšovy oběti: protože je prvorozený, předcházející všemu a vše v sobě zahrnující, má také jeho oběť kosmický dosah a nic ji nemůže překonat. Všechny kulty a praktiky jsou proto falešnou cestou, jedině víra ve spásu skrze Ježíše Krista, potvrzovaná životem podle vůle Boží, je cestou, která vede k cíli, tj. k účasti na slávě Boží (*kabod JHVH*).

J 1,1–18

„¹Na počátku bylo Slovo,
to Slovo bylo u Boha,
to Slovo bylo Bůh.
²To bylo na počátku u Boha.
³V všechno povstalo skrze ně
a bez něho nepovstalo nic,
co jest. ⁴V něm byl život
a život byl světlo lidí.
⁵To světlo ve tmě svítí
a tma je nepohltila.
⁶Od Boha byl poslán člověk,
jménem Jan.
⁷Ten přišel proto,
aby vydal svědectví o tom světle,
aby všichni uvěřili skrze něho.
⁸Jan sám nebyl tím světlem,
ale přišel, aby o tom světle vydal svědectví.
⁹Bylo tu pravé světlo,
které osvětluje každého člověka;
to přicházelo do světa.
¹⁰Na světě byl,
svět skrze něj povstal,
ale svět ho nepoznal.
¹¹Přišel do svého vlastního,
ale jeho vlastní ho nepřijali.
¹²Těm pak, kteří ho přijali
a věří v jeho jméno,
dal moc stát se Božími dětmi.
¹³Ti se nenarodili, jen jako se rodí lidé,
jako děti pozemských otců,

nýbrž se narodili z Boha.

¹⁴A Slovo se stalo tělem

a přebývalo mezi námi.

Spatřili jsme jeho slávu,

slávu, jakou má od Otce jednorozený Syn,

plný milosti a pravdy.

¹⁵Jan o něm vydal svědectví a volal: „To je ten, o němž jsem řekl: Přichází za mnou,

ale je větší, protože tu byl dříve než já.“

¹⁶Z jeho plnosti jsme byli obdarováni my všichni milostí za milostí.

¹⁷Neboť Zákon byl dán skrze Mojžíše, milost a pravda se stala skrze Ježíše Krista.

¹⁸Boha nikdy nikdo neviděl; jednorozený Syn, který je v náruči Otcově, nám o něm řekl.“

Také úvod Janova evangelia, hymnus na Logos, tematizuje rovnost mezi Bohem a Ježíšem Kristem jakožto preexistujícím Logem, v němž a skrze něhož je všechno stvořeno. Cílem tohoto hymnu je vyjádřit radost a dík nad důsledkem vtělení Slova, totiž nad skutečností synovství Božího pro člověka. „Těm pak, kteří ho přijali a věří v jeho jméno, dal moc stát se Božími dětmi“ (v. 12). I v Janově Prologu je vyjádřena tzv. trojstupňová christologie.

Původně šlo o hymnus na Logos, převzatý z tradice a upravený (původní hymnus představovaly nejspíše verše 2.6–9.12c.13); jeho rozsah však není v bádání zcela nesporný. Autor evangelia ho převzal a obohatil o historickou dimenzi Ježíšova lidství a Janova svědectví. Hymnus existoval zřejmě před napsáním Janova evangelia v janovské obci. Ve své dikci čerpá jak z židovských zdrojů, tak zřejmě i z helénismu. V samotné bibli je Boží slovo slovem tvůrčím (Gn 1,1–2,4). Hymnus ne náhodou začíná slovem „na počátku“ stejně jako Gn 1,1, její výpověď však výrazně přesahuje – jde tu o preexistenční bytí, o samo bytí jako takové; nejde tu o Boží tvořitelský čin. Bůh se v tomto Prologu objevuje ve dvouosobním bytí. Verš: „To Slovo bylo Bůh,“ lze také přeložit ve smyslu to slovo bylo božské podstaty, božského charakteru. Bůh jedná ve světě pouze skrze toto Slovo, které na sebe bere podobu lidské bytosti – Ježíše.

Teologie Prologu tu navazuje i na helénisticko-židovské pojetí moudrosti. Moudrost je ona skutečnost, skrze niž Bůh tvoří svět. V dalším verši se objevuje metaforika světla a temnoty. Slovo jako zprostředkovatel života je světlem, stejně jako se jím stává jeho dějinná podoba – Ježíšův život. Avšak

Boží Slovo-Ježíš ve své dějinné podobě bylo odmítnuto těmi, kterým bylo posláno (Izrael), ale přesto ho tma nepohltila, přesto toto Slovo nepřestalo být světlem a svítí. Tedy ti, kdo v něj věří (obec), ho mohou zažívat jako světlo. Svědkem tohoto slova je Jan (tj. Křtitel), o jehož skutečné historické činnosti zde není ani zmínka: jeho jediná funkce je vydat svědectví tomu- to světlu, tedy Ježíši-Kristu (srov. J 1,29–34; 3,28–36). Už zde je zachycena stopa polemiky s učedníky Jana Křtitele: Jan není tím světlem, Jan je pouhým předchůdcem toho pravého, od Boha poslaného. Hymnus také zařazuje Jana Křtitele do „dějin spásy“: on je vyvoleným Božím, aby vydal svědectví o tomto světle, o Ježíši, který byl dřív než on, ačkoliv přichází po něm, a který je větší než on.

Světlo, které osvětluje každého člověka, je Ježíšova postava jakožto zjevovatele pravdy. Jeho poslání je univerzální. Jenže svět, tedy stvořený svět, ho ve svých lidských nositelích, tj. Izraeli i pohanech, odmítl. Svět tu má – jak je u Jana typické – dvojí dimenzi: jednak jde o stvoření, jednak jde o protiklad Boží skutečnosti, svět do sebe uzavřený, a tím temný a hříšný. Tento odci-zený svět, svět uzavřený božskému světlu a Boží přítomnosti, odmítá svého původce i zachránce – ve své většině Ježíše nepřijal. V tomto komentáři k nepřijetí je schována narážka na Ježíšovu smrt od lidí, ta tu však není výslovně tematizována.

Pouze ti, kdo ho přijali, tj. ti, kdo žijí ve věrnosti k němu, mají moc stát se Božími dětmi, tedy dosáhnout svého eschatologického, definitivního určení: tuto nabídku jim vtělené Boží slovo přineslo. Stát se Božím dítětem znamená „znovu se narodit“, toto narození má však naprosto novou kvalitu, protože to je narození k definitivnímu, nepomíjivému životu. V řeckém textu doslova stojí: „Ti, kteří se nenarodili z krve ani vůle těla, ani z vůle muže, nýbrž z Boha.“ Víra patří do sféry Boží, není vázána na pokrevní svazky (na rozdíl od židovského důrazu na původ).

Vtělené Boží Slovo, Ježíš, je Božím Synem, který přebýval na zemi, ale ani jeho vtělení a přebývání na zemi ho nepřipravilo o jeho božskou kvalitu, což je vyjádřeno metaforou o jeho slávě (řecky *doxa*), proto je plný milosti a pravdy.

Dodatek 15–18 (reakce obce) vyjadřuje opět podřízenou roli Janovu ve vztahu k Synu (vyjádřenou už ve vv. 6–8) a důsledky příchodu Syna na zem: totiž obdarování věřících, a to všech časů, nekonečnou Boží milostí skrze Syna. Zajímavé je, že téma milosti se v Janově evangeliu objevuje pouze v Prologu. Ježíš Kristus – ve v. 17 se poprvé objevuje Ježíšovo jméno – stojí v protikladu vůči Mojžíšovi: naplnění, tedy milost a pravdu, přináší pouze Ježíš. Ježíš

jakožto jednorozený nebo jedinečný, jediný Syn, pevně spojený s Bohem-Otcem, je jediným oprávněným interpretem, vykladačem Boha.

Hymnus je vystavěn na významových protikladech tma–světlo, přijít do vlastního–nebýt přijat vlastními, svět skrze něj povstal–svět ho nepoznal, nezrodit se z vůle krve a těla/z vůle člověka–zrodit se z Boha. Důraz je položen víc na vtělení než na (výkupnou) smrt. Ta se objevuje pouze v náznaku „vlastní ho nepřijali“. Celý hymnus je komponován jako chvalozpěv na velikost Ježíše Krista, plného milosti⁵⁹⁰ a pravdy, který je světlem pro život člověka, jenž skrze něho může získat pravý život, totiž podíl na synovství Božím. Verš 17 pak dodává, že Mojžíš daroval Zákon, Ježíš Kristus je větší než on, je jeho překonáním, neboť je zdrojem milosti a pravdy.

Původ hymnu

Logos se jako důležitý pojem vyskytuje např. u Filóna, právě tak je důležitým pojmem ve stoické filosofii, kde znamená světový řád. Svými kořeny sahá hymnus z hlediska formy i ideje prostřednické role ve stvoření do židovské diasporní mudroslovné tradice. V ní se však objevuje Boží Moudrost – Sofia, nikoliv personifikovaný Logos. Téma Logu jako zprostředkovatelské postavy božského původu se objevuje i u Filóna Alexandrijského, v jehož spisech najdeme poměrně rozpracovanou teologii Logu jako božského principu; na Filónovi je však tento hymnus nezávislý. Představa Logu jako božské prostřednické postavy ve stvoření pochází nejspíš z helénistické gnóze. Zároveň tento pojem znamenal v řecké a helénistické filosofii racionální řád, uspořádání světa, princip.⁵⁹¹ Podobné texty najdeme ještě v Ko 1,15–20 a v Žd 1,2.

Janovo evangelium dokončuje tendenci patrnou u synoptiků, kde můžeme od Marka k Lukášovi sledovat snahu vysvětlit Ježíšovo bytí: Marek se spojuje s počátkem Ježíšovy veřejné činnosti v souvislosti s vystoupením Jana Křtitele, Lukáš a Matouš už posunují Ježíšovo vyvolení na počátek jeho života a staví ho v rámci rodokmenu do proudu Božího spásného konání. Matouš dovádí rodokmen k Abrahamovi (resp. u něj začíná), Lukáš až k Adamovi. Janovo evangelium v Prologu dochází na sám počátek, totiž k Bohu samotnému. „Ježíš je vtělením (J 1,14) Slova, které bylo již prostředníkem vzniku všeho bytí (J 1,2 srov. Gn 1,1). Ježíš je tedy reprezentantem kosmického řádu, který odpovídá Boží vůli.“⁵⁹²

590/ I v tomto hymnu se objevuje termín *pléróma*, zde spíše ve smyslu plnost milosti – z ní „jsme všichni přijali (ČEP: byli obdarováni) milost za milostí“.

591/ Pokorný, Úvod, s. 137.

592/ Tamtéž.

1 Tm 3,16

„Byl zjeven v těle,
ospravedlněn Duchem,
viděn od andělů,
hlásán národům,
došel víry ve světě,
byl přijat ve slávě.“

Tento krátký hymnus shrnuje cestu Ježíše Krista od vtělení po nanebevstoupení. Neobsahuje výslovnou zmínku o výkupné smrti, pouze narážku „ospravedlněn Duchem“, zato poukazuje na jeho božské kvality „viděn od andělů“ a hlavně na rozmach víry v něho – „hlásán národům, došel víry ve světě“.

Žd 1,3–4

„³On, odlesk Boží slávy
a výraz Boží podstaty,
nese všechno svým mocným slovem.
Když dokonal očistění od hříchů,
usedl po pravici Božího majestátu na výsostech
⁴a stal se o to vznešenějším než anděl,
oč je převyšuje jménem,
které mu bylo dáno.“

Také tento hymnus⁵⁹³ popisuje cestu Ježíše Krista od „preexistence“ po povýšení. I v tomto hymnu se o Ježíši Kristu hovoří jako o prostředníku stvoření a o Božím obraze; on je „odlesk Boží slávy a výraz Boží podstaty“,⁵⁹⁴ jakožto Syn, skrze nějž Bůh řekl své definitivní slovo. Po dokonání svého úkolu (očistění světa od hříchů) usedl po Boží pravici a je vyvýšen nad všechny anděly, a to pro jméno, které nese, zřejmě jméno Boží. Tato představa připomíná spekulace raného judaismu,⁵⁹⁵ avšak Ježíšova pový-

593/ Pravděpodobně část nějakého většího hymnu, kterou autor cituje. Viz F. Laub, List Židům, s. 18.

594/ „*Apaugasma tēs doxēs kai charaktēr tēs hypostaseós autou*“ – *apaugasma* znamená odlesk, a ten je neoddělitelný od zdroje, charakter znamená otisk, jenž opět poukazuje na zdroj (razidlo). V obou obrazech je vyjádřena skutečnost, že Ježíš je co nejtěsněji spojen s Bohem, je jeho viditelným obrazem.

595/ Srov. A. F. Segal, Vzkříšený Kristus, in: Charlesworth, Ježíš, s. 315nn. F. Laub v komentáři k Listu Židům, s. 16n, hovoří o inspiraci nábožensko-filosofickou školou, jejímž protagonistou je Filón Alexandrijský. Podle Lauba patřil autor listu k této škole.

šená existence spojená s „preexistencí“ ho činí nadřazeným nad jakékoliv jiné bytosti. Následující text (1,5–2,18) činí toto vymezení vůči dobovým představám zcela jasným, odnímá všem spekulacím o Ježíši jakožto vrchním andělu půdu pod nohama: Ježíš Kristus je nad všechny anděly, Ježíš Kristus je Pán.

Zdá se, podobně jako v Listě Kolosanům, že různé mystické, gnosticko-mystické apod. proudy, jež si libovaly v rozvinuté angelologii, hrály v 1. století n. l. v rámci židovství a prosazujícího se křesťanství nezanedbatelnou roli, že poskytovaly do určité míry výrazový a představový materiál pro formulaci Ježíšovy nové existence, ale zároveň představovaly značné nebezpečí pro formující se křesťanskou nauku.

Je zajímavé, že teologie těchto hymnů, jež jsou vesměs starší než evangelní texty, je složitější než teologie narativních částí evangelií. To pouze ukazuje na to, že vývoj novozákonní christologie nebyl zdaleka tak přímočarý, tj. od „jednoduchého“ vyprávění k složité teologii, od christologie „zdola“ ke christologii „shora“, nýbrž že jde o paralelní, tedy současný vývoj, na němž se nepochybně podílela také liturgie, katecheze i pneumatická zkušenost prvních generací křesťanů včetně jejich velmi rozdílného myšlenkového, zkušenostního a sociokulturního pozadí.

Vznik evangelií

Předevangelní tradice

Evangelia jakožto komponované literární celky představují výsledek procesu předávání tradice, její zachycení v písemné podobě, a to s ohledem na adresáty, tedy z určitého zorného úhlu. Nejsou tedy prostými sbírkami, nahodile vytvořenými, nýbrž strukturovanými literárními díly, která spojují Ježíšův příběh s jeho naukou, ovšem církví již interpretovanou. Na základě jejich rozboru a vzájemného srovnání a srovnáním s některými mimokanonickými spisy je možné si udělat určitou představu o procesu jejich vzniku.

Předevangelní tradice lze z hlediska literárních žánrů v zásadě rozdělit do tří základních kategorií:

- vyprávění/příběhy,
- výroky a řeči,
- smíšené formy.

Vyprávění/Příběhy

Narativní látku evangelií lze rozdělit do následujících tematických okruhů:

1. Velikonoční příběhy
2. Pašijový příběh
3. Vyprávění o zázracích, znameních a exorcismech
4. Christologické příběhy
5. Příběhy z Ježíšova dětství

1. Velikonoční příběhy

Mezi ně patří příběhy o nalezení prázdného hrobu a o setkání se zmrtvýchvstalým Pánem. Cílem těchto příběhů je sdělit, že Ježíš skutečně vstal z mrtvých. Jde o narativní uchopení toho, co přesahuje každou lidskou zkušenost, o vyjádření totožnosti a zároveň naprosté jinakosti pozemského a na kříži zemřelého Ježíše a zmrtvýchvstalého Pána. Zároveň jde o potvrzení toho, že právě on je Božím nástrojem spásy.

Zprávy evangelií o prázdném hrobě a o zjeveních, setkáních se zmrtvýchvstalým Pánem nelze brát jako popis historických skutečností v přísném slova smyslu, nýbrž jako úsilí vyjádřit narativními prostředky základní poznání: Ježíš žije. Rozvádějí ve formě vyprávění to, co již vypovídaly formule víry. Jsou to vyprávění, která sledují eschatologický cíl. Vzkříšení je odpovědí Boží na lidskou nepravost a nespravedlnost. Jakého druhu setkání se zmrtvýchvstalým Pánem byla, je dodnes v bádání nerozřešenou otázkou právě proto, že jde o skutečnosti, které přesahují možnosti empirického uchopení.⁵⁹⁶ Český novozákonní biblista Petr Pokorný charakterizuje problematiku následovně: „Neexistují žádní svědkové události, kterou první křesťané nazvali vzkříšení. Teprve druhotně, v apokryfním evangeliu Petrově se líčí, jak celá setnina římského vojska viděla Ježíše vystupovat z hrobu. [...] Vzkříšení samo je podle toho z hlediska našeho vnímání nezachytitelné, je ‚nefotografovatelné‘, říkal český biblista Josef B. Souček. Není dokonce ani nezaujatých svědků. A jestliže přesto vznik zvěsti o vzkříšení nemůžeme dostatečně vyložit jako mýtus, sugesci a podobně, nemůžeme než opakovat, že jde o událost nového druhu,

596/ K tématu viz instruktivní kapitolu 15 Jesus als Auferstandener: Ostern und seine Deutungen v Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 415–446. Na s. 420n. jsou charakterizovány základní přístupy k problematice, které jsou shrnuty do dvou základních a manifestovány na teoriích W. Pannenberg (objektivnost výpovědi o prázdném hrobě a setkáních se zmrtvýchvstalým Pánem) a G. Lüdemanna (setkání se zmrtvýchvstalým Pánem jako subjektivní vize učedníků a vyprávění o prázdném hrobě jako legenda).

kteřá přesahuje náš prostor, v němž platí zákon příčiny a následku. Nelze povědět, že víra prvních křesťanů by byla důsledkem toho, co viděli, protože svá setkání se vzkříšeným Kristem dovedli popsat právě jen jako zrod vlastní víry, jako pověření od vzkříšeného Pána. Nelze však ani povědět, že setkání s Kristem bylo důsledkem jejich víry, protože k podstatě jejich svědectví patří to, že při setkání s Kristem došlo k proměně jejich dřívějších postojů a nálad. Nelze ani povědět, že Kristovo zmrtvýchvstání se ve zrodu víry vyčerpává, protože výrok „Vstal z mrtvých“ zřetelně odkazuje k mimosubjektivnímu základu víry.⁵⁹⁷ Zachycuje tak onu základní oscilaci mezi svědectvím konkrétních osob (jejich osobní zkušeností), vírou a transcendentní realitou. Pokud někdo možnost této transcendentní reality dopředu vylučuje, pak mu nezbývá než považovat evangelní vyprávění za mýtus,⁵⁹⁸ čistě subjektivní „frustraci“ vyvolanou vizi, davovou sugesci apod.

Vyprávění o prázdném hrobě

Všechna evangelia připojují k pašijovému vyprávění i vyprávění o prázdném hrobě. Tato vyprávění se v detailech od sebe liší (někdy poměrně výrazně), ale společné je jim celkové zaměření, a to je zvěstování Ježíšova vítězství (zmrtvýchvstání) na místě jeho smrti v hrobě. Toto zvěstování, jež se děje pomocí nadpozemské (andělské) bytosti v Markovi a Matoušovi, dvou (andělských) bytostí v Lukášovi a Janovi, ani prázdný hrob však samy o sobě nejsou ještě dostatečným důkazem zmrtvýchvstání. Tím se stává až setkání s živým Pánem.

Tato vyprávění se objevila zřejmě poměrně pozdě. Prázdný hrob není součástí žádné z formulí víry. To ovšem neznamená, že jde o výmysl prvotní obce. Z teologického hlediska není otázka, zda hrob byl nebo nebyl prázdný, otázkou prvořadé důležitosti, protože zmrtvýchvstání je skutečností eschatologickou, nikoliv empirickou: V Ježíšově případě nešlo o nějaké znovuoživení mrtvého těla, nýbrž o radikální přesah. Přesto si lze jen těžko představit hlásání Ježíšova zmrtvýchvstání v Jeruzalémě v tehdejší době za situace, že by bylo mrtvé tělo v hrobě zůstalo. Kdyby bylo tělo v hrobě zůstalo, nikdo by zvěsti o zmrtvýchvstání nebyl uvěřil. I Matoušovo evangelium v epizo-

597/ Apoštolské vyznání víry, s. 94n.

598/ Tak interpretuje tyto texty O. A. Funda ve své publikaci Ježíš a mýtus o Kristu, přičemž mýtus chápe jako „způsob, kterým člověk starověku vyjadřoval své porozumění světu, jeho řádu a svému místu v něm, uvědomoval si své hranice, především tu poslední, hranici smrti, a artikuloval svou touhu po záchraně, po vykoupení z koloběhu ambivalence dějin či po přesahu hranice smrti“, s. 28n.

dách s římskou stráží 27,62–66 a 28,11–15 argumentuje nikoliv na obranu prázdného hrobu, nýbrž proti pověsti, že tělo odnesli učedníci, jež se zřejmě skutečně rozšířila. Vysvětlit, kam se toto tělo podělo, je jistě pro současného empiricky uvažujícího člověka velmi obtížné a evangelia nám na to nedávají žádnou uspokojivou odpověď, přesto „zmizení“ Ježíšova těla nelze odmítnout jen proto, že si tuto skutečnost nejsme s to vysvětlit. Z výpovědí evangelií lze nicméně na podporu historicity prázdného hrobu uvést:

- a) Svědky prázdného hrobu jsou ženy: kdyby byla vyprávění o hrobu zcela vymyšlena, neměly by v ní ženy svědeckou roli, protože v té době žena nebyla brána za svědka. Vyprávění synoptiků o tom, že šly pomazat mrtvé tělo, jsou asi dodatečnou interpretací toho, proč u hrobu byly. Takové jednání je historicky značně nepravděpodobné. Ježíš byl už pohřben, hrob byl kamenem uzavřený. Vyprávění o ženách jdoucích ke hrobu navazuje na předchozí text, protože ženy jsou svědkyněmi ukřížování i pohřbu.⁵⁹⁹ Není bez zajímavosti, že tento detail uvádí Markovo a Lukášovo evangelium (oba autoři byli orientovaní na křesťany z pohanství, přičemž Lukáš uvádí pouze, že ženy nesly vonné oleje, tedy jen Marek vysvětluje jejich účel), ale vynechává ho Matoušovo (píšíci pro převážně židokřesťanskou komunitu) i Janovo evangelium (podle J 19,38–42 byl Ježíš řádně pohřben, nebyl tedy důvod jít mrtvé tělo ošetřit vonnými látkami).
- b) Židovská apologetika (viz Mt 27,64; 28,15) vysvětlovala fakt, proč je hrob prázdný, tj. byl zřejmě prázdný. Historka s vojáky u hrobu (Mt 27,62–66 a 28,11–15) se nezdá být historicky příliš věrohodná, jde spíše o legendární vyprávění, které je apologeticky zaměřeno proti dobové židovské interpretaci, že učedníci tělo v noci ukradli.
- c) Evangelia mluví o hrobě, do něhož byl Ježíš pohřben: tato skutečnost bývá zpochybňována poukazem, že ukřížovaní bývali pohřbíváni do společných hrobů. Proti tomu lze trvat na výpovědi evangelií, neboť Ježíš nebyl

⁵⁹⁹/ Srov. Gnilká, *Das Evangelium nach Markus*, s. 354n. Jiného názoru je Kurt Schubert, *Ježíš ve světle*, s. 138, který cituje Mišnu, traktát Šabat XXIII,5: „[V sobotu se] s mrtvým dělá vše, co je třeba: pomazává se a omývá, jen se nesmí pohnout z žádné z jeho končetin. Uvolní se deka, na které spočíval, a na ní [ho] na zemi uloží tak, aby [dále] vydržel. Zaváže se jeho čelist, ale ne tak, aby se [jeho ústa] zavřela, ale aby se ještě víc neotevřela.“ I v dalších traktátech rabínské tradice je zachyceno, že kvůli mrtvému tělu se šabat neznesvěcuje. Z nich Schubert dovozuje, že bylo možné dokončit pohřební úpravy až po šabat. V tom, že ženy šly k hrobu, je tradice jednotná – tuto skutečnost uvádějí všechna evangelia (u Jana je to pouze Marie z Magdaly), důvod jejich návštěvy hrobu je však explicitně vyložen pouze u Marka a Lukáše a nelze ho považovat za nepochybný.

anonymní postavou, a kromě toho existuje i archeologický materiál, který dosvědčuje, že i ukřižovaní mohli být pohřbeni individuálně.⁶⁰⁰

Mk 16,1–8

Ženy přicházejí ke hrobu, aby mrtvé tělo pomazaly. Marek (16,1) uvádí i jejich jména, která se poněkud liší od předchozího verše (15,47), ale odpovídají výčtu v 15,40. Při vstupu do hrobu! (bývá většinou hodnoceno jako nepříliš historicky věrohodné) uvidí mládence v bílém šatě, který jim zvěstuje vzkříšení Ježíše Nazaretského. Jeho výpověď obsahuje všechny prvky formule víry, jak ji nacházíme v 1 K 15,3n. „Hledáte Ježíše, toho Nazaretského, který byl ukřižován. Byl vzkříšen, není zde. Hle, místo, kam ho položili. Ale jděte, řekněte jeho učedníkům, zvláště Petrovi...“ Je tu odkaz na ukřižování, pohřbení, vzkříšení, a také zaslíbení zjevení učedníkům, zejména Petrovi.

Markovo evangelium veršem 16,8 původně končilo, tedy neobsahovalo žádné vyprávění o setkání se zmrtvýchvstalým Pánem, pouze poukaz na ně, a to v Galileji. Pro Markovu teologii nebylo toto potvrzení zmrtvýchvstání příběhy o setkání s Pánem nezbytné. Základní vyznání vyslovuje ještě před zmrtvýchvstáním setník pod křížem: „Ten člověk byl opravdu Syn Boží“ (15,39). Andělovo zvěstování ženám je jeho potvrzením. Pro Marka jsou mesianita a Boží synovství Ježíšovo neoddělitelně spojeny s jeho smrtí na kříži. Odkaz na Galileu je zároveň odkazem na počátek. Ženy odcházejí v třesu a naplněny úžasem,⁶⁰¹ neschopny slova. Možná tím Marek chtěl říci, že velikost této události nelze uchopit do slov. Jistě nešlo o to, že by se ženy bály v běžném slova smyslu, nýbrž byly doslova ochromeny, mimo sebe, a proto neschopny mluvit. I čtenář ví, že se zvěst o Ježíšově zmrtvýchvstání rozšířila, že je tradována (jinak by nemohl číst evangelium), ale zůstává konfrontován s otázkou: Kdo je tento Ježíš, zmrtvýchvstalý Pán, když zvěst o něm nelze uchopit do slov? Marek tu uchovává víc než jeho následovníci velikost tajemství, jímž je Ježíšovo zmrtvýchvstání zahaleno. Víra u něho přichází z následování: cesta z Galileje do Jeruzaléma s Ježíšem až k hrobu, to je její místo. Teologický výkon autora Markova evangelia je v tomto směru pozoruhodný.

600/ K tomu viz Kroll (9. něm. vyd., s. 457) a Zias, Charlesworth, Ukřižování in: Charlesworth, s. 283n. V této studii (s. 278–294) je také vysvětleno, proč se archeologických svědectví o ukřižovaných dochovalo velmi málo (s. 288); pro Palestinu de facto jeden nález (zato známý jménem – Jochanan), ačkoliv je známo, že v době od 1. stol př. n. l. až do r. 70 n. l. byly v Palestině ukřižovány tisíce lidí.

601/ Mk 16,8 používá výrazů *tromos kai ekstasis*, *efobounto*, chvění (třes) a zmatek (úžas, zděšení, vytržení, extáze) a bát se (být naplněn posvátnou úctou), kterými Rudolf Otto, Posvátno, charakterizuje základní náboženský prožitek *mysterium tremens*.

Otevřený konec odkazuje na obtížnost víry a na její nezbytnou konfrontaci s Ježíšovou smrtí na kříži i s nevypověditelností skutečnosti zmrtvýchvstání. Poznat, kdo je Ježíš, může člověk i bez přímé zkušenosti setkání se zmrtvýchvstalým Pánem.

Teprve pozdější autoři „neunesli“ tuto víru bez dalšího potvrzení a považovali za nutné Markův text doplnit a čerpali přitom (16,9–20) ze zbylých evangelií. Markův otevřený konec s ženami, které nebyly schopny mluvit, jim připadal zřejmě příliš „temný“.

Mt 28,1–15

Upravuje poněkud Markův text: ženy jsou pouze dvě, Marie z Magdaly a jiná Marie, přicházejí se ke hrobu podívat (bez vonných mastí), hrob hlídají stráže. Za zemětřesení⁶⁰² (v Matoušově evangeliu již podruhé, srov. 27,51–54) se snáší anděl (u Matouše je to již anděl v bílém rouchu, jehož vzezření je jako blesk) z nebe a odvaluje kámen (v Mk je již odvalen). Zatímco strážci jsou zcela strnulí, ženám je zvěstováno poselství o Ježíšově vzkříšení víceméně převzaté z Mk. Jsou také pověřeny poselstvím pro učedníky, odkaz na Petra tu kupodivu není. Ženy odcházejí od hrobu naplněny strachem a radostí! a běží zvěstovat novinu učedníkům. Cestou potkají Ježíše, který je jako první oslovuje. Ženy mu padají k nohám a Ježíš opakuje poselství pro učedníky – jít do Galileje. Toto setkání s Ježíšem je pouhým potvrzením andělových slov, nemá žádnou další vlastní vypovídací hodnotu.

Poté následuje vyprávění o strážích a snaze židovských předáků celou věc utajit; proto podplácejí vojáky, aby tvrdili, že tělo ukradli v noci učedníci. Jak již bylo řečeno výše, tato historka je apologií, odpovědí na židovskou interpretaci prázdného hrobu; dnes bychom ji z hlediska literárního nejspíš nazvali žánrovým (romanopiseckým) detailem, kusem literárního mistrovství autora. V evangeliu má však důležitou funkci svědectví o prázdném hrobě a snaze Ježíšových odpůrců tuto skutečnost zaretušovat.

L 24,1–12

Lukáš Markovo líčení poměrně výrazně přepracovává, nicméně z hlediska samostatnosti tradic nepřináší jeho vyprávění nic příliš nového. Objevují se v něm určité podobnosti s Janovým evangeliem. Ženy přicházející ke hrobu (jejich jména jsou čtenáři sdělena až v závěru v. 10; vedle jmenovaných –

⁶⁰²/ Zemětřesení a další události kvalifikují konec Ježíšova života a jeho přechod do jiné dimenze jako událost eschatologickou.

oproti Markovi tu není jménem uvedena Salome, nýbrž Jana – se hovoří ještě o dalších) s vonnými mastmi, nepochybně aby tělo pomazaly (což ovšem na rozdíl od Marka není výslovně uvedeno), vcházejí do hrobu, ale tělo nenalézají. Najednou u nich stanou dva! muži v zářícím rouchu a zvěstují jim Ježíšovo zmrtvýchvstání ve velmi obsírné řeči, v níž je upomínají na Ježíšovu předpověď utrpení: „Syn člověka musí být vydán do rukou hříšných lidí, být ukřižován a třetího dne vstát.“ Ženy se rozpomínají na Ježíšova slova a označují vše učedníkům a ostatním. Ti jim nevěří a Petr se rozběhne ke hrobu, kde nalézá pouze plátna, a vrací se pln údivu.

Vyprávění v Lukášově evangeliu se shoduje s líčením Janova evangelia v počtu poslů u hrobu (Janovo evangelium hovoří přímo o andělech) a také v detailu Petrova běhu ke hrobu, který ovšem autor Janova evangelia interpretuje jinak. Odkaz na Galileu jako místo zjevení učedníkům Lukáš vynechává, protože u něho se setkání se zmrtvýchvstalým Pánem odehrává v Jeruzalémě nebo v jeho blízkosti. Lukášovo vyprávění nese stopy jeho spásné dějinné koncepce.

J 20,1–10

V první části (20,1–2) zjišťuje Maria Magdalská, že kámen je odvalen a hrob je prázdný, a běží to říci Petrovi a učedníku, kterého Ježíš miloval! Na její pobyt u hrobu navazuje pak další text až ve v. 11, takže v. 2 je účelovým napojením textu, aby na scénu vstoupil Šimon Petr a učedník, kterého Ježíš miloval.

Druhá část perikopy 3–10 je vyprávěním o běhu k hrobu a následném zjištění stavu věci. Jde o velmi rafinovanou narativní teologii. Ten učedník, jehož Ježíš miloval, je u hrobu první. Jistě ne proto, že umí lépe běhat nebo je mladší, nýbrž proto, že více miluje. Nicméně na Petra počká a nechá ho vejít do hrobu prvního. Uznává tedy jeho primát! Šimon Petr vejde a uvidí pečlivě složená plátna. A nic víc. Potom vejde ten druhý učedník – spatří vše a uvěří. A to proto, že vidí nejen očima, ale také srdcem. Potom se oba vrátí zpět. Důležitý je i odkaz na Písmo, který najdeme i v Lukášově evangeliu ve 24. kapitole (emauzští učedníci, zjevení Ježíšovo učeníkům), zde však v mnohem rozpracovanější podobě.

J 20,11–18

11–16: Maria stojí u hrobu a pláče, pak se nakloní dovnitř a spatří dva! anděly v bílém rouchu, kteří se jí ptají, proč pláče. Ona odpovídá, že neví, kam bylo odneseno Ježíšovo tělo. Pak se otočí a spatří za sebou muže, kterého

považuje za zahradníka. Ten se jí ptá také, proč pláče, a ona odpovídá stejně: chce získat mrtvé tělo. Ježíš ji osloví a ona ho teprve pozná a odpoví slovem Rabbuni.

Je příznačné, že andělské bytosti tady nehrají prakticky žádnou roli (nic nezvěstují) a jsou vzápětí nahrazeny Ježíšem samým, který není k poznání. Je to on a není to on. Maria ho poznává až při navázání vztahu, až je jím oslovena. Hledá mrtvé tělo a setkává se s živým Pánem. Pozoruhodné je i to, jak Janovo evangelium pracuje s příběhy jednotlivých osob, protagonistů. Maria z Magdaly musela hrát v prvotní církvi důležitou roli,⁶⁰³ neboť její jméno je se svědectvím zmrtvýchvstání spojeno ve všech evangeliích. U Jana má roli ze všech nejsamostatnější, což snad odráží i specifickou roli žen v janovských obcích. Ovšem i u ní hraje důležitou roli láska – ona je zdrojem poznání. Víra je v Janově evangeliu velmi silně spojena s láskou: kdo miluje, chápe a věří; ten nepotřebuje další důkazy, jak je výslovně vyjádřeno v třetím příběhu o učednících a „nevěřícím“ Tomášovi (J 20,29): „Že jsi mě viděl, věříš. Blahoslavení, kteří neviděli, a uvěřili.“

17–18: Ježíšova slova: „*Noli me tangere*“ – „Nedotýkej se mne, dosud jsem nevystoupil k Otci. Ale jdi k mým bratřím a pověz jim, že vystupuji k Otci svému i k Otci vašemu a k Bohu svému i k Bohu vašemu,“ jsou v exegezi problémem. Maria zřejmě chtěla Ježíšovy nohy obejmout (podobně jako ženy v Mt 28,9 – v některých rukopisech je dokonce připojena zmínka o gestu),⁶⁰⁴ ale nemůže, protože Ježíš není uchopitelný lidskýma rukama, pouze vírou a láskou. Motiv uchopení je tu přepracován v teologickou výpověď. „Ještě jsem nevystoupil k Otci“, není výpověď o časovém horizontu, nýbrž o definitivním naplnění společenství těch, kteří uvěřili, s Bohem. Je to zároveň výpověď o víře, která je možná jedině tehdy, je-li Ježíš u Otce. Snaha zachytit Ježíše, dotknout se ho (srov. příběh s „nevěřícím“ Tomášem J 20,24–29: Tomáš je dokonce vyzván, aby vložil svou ruku do Ježíšovy rány v boku, ale evangelium neříká, že by tak učinil, místo toho následuje jeho vyznání), mít důkaz, člověka od pravého vztahu, daného zde na zemi vírou a láskou, oddaluje. Ježíš musí být u Otce, aby byl možný život ve společenství s ním. V rámci své pozemské existence nemůže člověk zachytit Ježíše v jeho slávě u Otce, jeho setkání s Ježíšem v pozemském životě ve víře a lásce zůstane vždy „na distanc“. Použití slovesa *vystoupit* odkazuje na zaslíbení daná v řeči na rozloučenou 14,1–3.⁶⁰⁵

603/ V tradici je zvána apoštolkou apoštolů (*apostola apostolorum*).

604/ Na rozdíl od Mt 28,9, kde je použito slovesa *kratein* (zmocnit se, uchopit, držet až zadržet), je v Jan 20,17 použito slovesa *haptesthai* (dotknout se, chopit se).

605/ Srov. Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, s. 377.

Čas završení ještě nenastal (srov. 7,30; 8,20). Vystoupení k Otci lze tak snad chápat jako odkaz na druhý příchod, na završení. Až Ježíš vystoupí k Otci, bude existovat nový vztah a trvalá přítomnost.⁶⁰⁶ Vrcholem příběhu je pak výzva k zvěstování, kterým je Maria pověřena. Ježíše si nelze „přivlastnit“, je třeba ho hlásat jako Pána života.

Vyprávění o setkání se zmrtvýchvstalým Pánem

Cílem těchto vyprávění je dosvědčit skutečnost zmrtvýchvstání a totožnost historického Ježíše s tímto zmrtvýchvstalým Pánem. Jednotlivá evangelia se v příbězích o zjeveních vzkříšeného Pána značně různí, každý z autorů v nich kromě onoho společného základního cíle sleduje ještě vlastní zaměření. Z těchto příběhů nelze rekonstruovat skutečný průběh událostí, který navíc, jak ukazuje 1 K 15,3–8, vůbec nebyl tak krátkodobý, jak by se na základě evangelií, zejména pak Lukášova dvojdíla, mohlo zdát. Jak k těmto zjevením docházelo, jaké byla povahy, se z novozákonních textů nedozvíme. Zjevení jsou historicky neuchopitelná, nicméně víra učedníků bez této zkušenosti není vysvětlitelná. To, že učedníci znovu uvěřili a že na této víře postavili svůj život i další činnost, že i prvotní církve zakoušela pneumatickou přítomnost Pána v podobě darů Ducha, je doloženou skutečností. Církve od samého počátku žijí ze skutečnosti, že učedníci znovu uvěřili, protože se setkali se vzkříšeným Pánem; na tom až dodnes stojí její víra. Povaha zjevení je neuchopitelná, jde o eschatologický dar Boží. Je to nesdělitelný osobní zážitek, jehož obsahem je zakoušení identity a zároveň distance, transcendence, účasti na eschatonu. Ani Pavel, pokud jde o jeho osobu, tento zážitek blíže nepopisuje. V Ga 1,15n. vyjadřuje své setkání s Pánem pomocí starozákonního schématu povolání proroka. Zjevení Pána je charakterizováno jako čin Božího odhalení,⁶⁰⁷ v 1 K 9,1 říká Pavel o sobě: „což jsem neviděl⁶⁰⁸ Ježíše, Pána našeho?“, v 15,8: „naposledy ze všech se jako nedochůdčeti ukázal⁶⁰⁹ i mně“. I Pavel tedy hovoří o setkání s Pánem především pomocí kategorie zrakového vnímání, aniž cokoliv dalšího upřesňuje. Vyprávění evangelií mají ozřejmit Ježíšovu realnost. K tomuto účelu používají evangelisté různé narativní detaily (jedení ryby, viditelné rány apod.), které však pro současného člověka přístup k těmto zprávám spíše ztěžují, než ulehčují. Zároveň se snahou narativně vyložit, že Ježíš skutečně žije, tedy „reálně“ existuje, však texty

606/ Porsch, *Evangelium sv. Jana*, s. 197.

607/ *Apokalypsai ton hyion autou en emoi*.

608/ *Ouchi Jésoun ton kyrion hémón héoraka?*

609/ *Oftihé*.

obsahují poukaz na to, že je jiný: je sice poznatelný, ale přesto jeho existence stojí za hranicí smysly vnímatelné pozemské reality (objevuje se, přestože dveře jsou zavřeny, mizí z dohledu apod.).

Jednotlivá evangelia se také liší v lokalizaci těchto zjevení. Marek bez pozdějšího závěru žádné příběhy o zjevení nemá, nicméně o nich ví a odkazuje na Galileu. Matouš má zjevení ženám u hrobu, které však nemá žádnou jinou vypovídací hodnotu než potvrzení slov andělových, a setkání s učedníky situuje do Galileje, příznačně na horu. Autor Lukášova evangelia zná zjevení v Jeruzalémě (a to i ve Sk) a v rámci své teologické koncepce posunuje i Emauzy k Jeruzalému. Janovo evangelium lokalizuje ve 20. kapitole zjevení do Jeruzaléma, v 21. kapitole do Galileje. (Pavel se setkal s Pánem u Damašku, tedy v Sýrii, u ostatních zjevení, která uvádí, místo neudává.) Snad se odehrála první zjevení především v Galileji. Jejich svázání s příběhy o prázdném hrobě pak vedlo k jejich přesunutí do Jeruzaléma (L a J). Potřeba přesné lokalizace nehrála zřejmě v prvotním hlásání podstatnou roli. I když učedníci odešli zřejmě po Ježíšově smrti bezprostředně zpět do Galileje, velmi brzy se vrátili do Jeruzaléma a vytvořili zde první obec, v jejímž čele stál posléze Jakub, bratr Páně. Protože zkušenost Ježíšova zmrtvýchvstání nebyla tak krátkodobou záležitostí, je možné připustit, že tuto zkušenost mohli učinit různí lidé na různých místech nezávisle na sobě.

V setkáních se zmrtvýchvstalým Pánem se protínají dimenze historicity (setkání se odehrála v rámci pozemských dějin, konkrétní osobě v konkrétním čase a na konkrétním místě) a dimenze eschatologická, transcendence Boží (Ježíš jako vzkříšený existuje mimo tento prostor a čas v naplnění u Boha), proto je tak obtížné vyjádřit, jak a co se vlastně stalo. Důležité však je, že toto setkání vedlo k reálným důsledkům v životě těch, kteří ho zažili.⁶¹⁰

Mt 28,16–20

Setkání se odehrává na hoře, kterou jim Ježíš určil. Někteří z apoštolů mají pochybnosti. Tato Matoušova krátká poznámka ukazuje na to, že zjevení Pána není nezávislé na víře člověka. K ní patří i pochybnosti. Cílem je ukázat, že Ježíši jakožto zmrtvýchvstalému je dána všechna moc na nebi i na zemi, že je skutečně „Pantokrator“ a je se svou církví v jejím misijním poslání ke všem národům. Závěr Matoušova evangelia tvoří paralelu k počátku (klanění mudrců z Východu). Učedníci jsou pověřeni křtít a učit. Křticí formule je zřejmě odvozena již z liturgické praxe prvotní církve. Důležitý je v ní trojiční

610/ Srov. Pospíšil, Ježíš z Nazareta, s. 60–64.

moment. Učedníci jsou posláni ke všem národům: evangelium má univerzální platnost, spása je pro všechny. To je zřejmě výsledkem povelikonoční christologické reflexe (srov. s Mt 10,5n., kde jsou učedníci posláni pouze „ke ztraceným ovčím z lidu izraelského“).

L 24,13–35

Lukáš znal zřejmě příběh o zjevení v Emauzích. Protože situoval všechno do Jeruzaléma, posunul i Emauzy k Jeruzalému. Původní vyprávění, vycházející zřejmě z historické události (je tu zachováno dokonce jméno jednoho z učedníků – Kleofáš), bylo Lukášem rozšířeno a zpracováno více do naučného vyprávění s cílem poučit čtenáře/posluchače, jak se může věřící, jenž nebyl přímým svědkem událostí, setkat s Kristem, a to: 1. na životní cestě víry, 2. skrze slovo Písma a zvěstování, 3. v eucharistii. Vyprávění už předpokládá eucharistickou praxi obce a katechezi. Učedníci poznali Pána při lámání chleba (srov. J 21,12n.). Ve chvíli, kdy ho učedníci poznávají, jim mizí (záhadným způsobem) z očí. V jejich zpětném rozpomenutí, jež je podníceno zážitkem společenství stolu (lámání chleba), je opakovatelná zkušenost setkání s Pánem vyjádřena slovy: „Což nám srdce nehořelo, když s námi na cestě mluvil a otevíral nám Písma?“ (L 24,32). I v tomto příběhu je zachováno napětí mezi totožností a jinakostí Ježíše jako vzkříšeného Pána. Ježíšovo náhlé zmizení (doslova zneviditelnění) může upomínat na motivy antické literatury,⁶¹¹ má však podle mého názoru teologickou funkci. Nejde o legendární výpravny motiv, nýbrž o sdělení, že Ježíš je jako zmrtvýchvstalý zde jinak, že není uchopitelný, že lze jeho přítomnost zakoušet, ale nelze ji podržet – plodem tohoto zakoušení je víra, poznání a vědění nového druhu. Učedníci poznávají Pána, protože jsou jim otevřeny oči; setkání probudilo jejich víru, která jim dovolila uvidět pravou skutečnost. Nic dalšího už nebylo zapotřebí. Pochopili, že Ježíš skutečně žije a zároveň, že zmrtvýchvstání je skutečností jiného druhu. Vyprávění vyzývá adresáty k živé víře: k překonání frustrace ze zklamání „naivní“ víry dospělou vírou, která se orientuje na Písmo a prožívání společenství s Ježíšem v eucharistickém shromáždění církve. Pokračováním je následující vyprávění o setkání se zmrtvýchvstalým Pánem právě ve společenství církve.

L 24,36–49

Verš 36 uvádí do nového děje: shromážděné společenství mluví o Ježíši a setkání s ním, tedy o tom, že žije, a o tom, že se Ježíš objevuje mezi nimi.

611/ Johnson, Evangelium podle Lukáše, s. 410, připomíná vyprávění Ovidia, Livia a Filostrata.

Církevní anamnéze je prostorem pro setkání s Pánem. Toto setkání přináší pokoj (tak stejně jako v J 20,19.21.26).⁶¹² Vyprávění je zaměřeno na potvrzení reálnosti zmrtvýchvstalého Pána (není to duch ani fantazie, přízrak, vidina). Jde o obranu proti jinak smýšlejícím, kteří zřejmě napadali realitu zmrtvýchvstání. Při doslovné interpretaci vyvolává příběh mnoho nezodpověditelných otázek. Cílem vyprávění není řešit otázku, jaké povahy je Ježíšovo oslavené tělo, ani kam se poděla sněžená ryba. Jde o vyjádření společenství vzkříšeného Pána s učedníky. Lukášovo vyjádření „Když tomu pro samou radost nemohli uvěřit a jen se divili...“ vystihuje zvláštnost a nečekanost prožitku setkání s Pánem. Podobně jako v předchozím příběhu je zde odkaz na Písmo a jeho naplnění v Ježíšovi (typicky lukášovský spásně dějinný pohled), který jim otevírá mysl/srdce, aby Písmu porozuměli. Podobně jako ve 24,7 je tu odkaz na předpovědi utrpení a zmrtvýchvstání jakožto Boží děj. To je zde doplněno výkladem této smrti jako skutečnosti, která přináší odpuštění hříchů celému světu. Hlásání „pokání na odpuštění hříchů“ je svěřeno právě učedníkům, a to pro celý svět počínaje Jeruzalémem. Je jim zaslíbena moc z výsosti. Úkol být svědky a zaslíbení moci z výsosti (Ducha svatého) se opakují i ve Sk 1,8. Zajímavé je vyjmenování tříčlenného kánonu (Mojžíš, Proroci, Žalmy ve v. 44).⁶¹³

L 24,50–53 a Sk 1,9–12

Nanebevstoupení líčí pouze Lukáš, a to hned dvakrát, pokaždé poněkud jinak. V evangeliu jsou učedníci vyvedeni do Betanie a při žehnání se od nich Ježíš vzdaluje a je nesen do nebe. Učedníci se vracejí do Jeruzaléma, setrvávají v Chrámě a chválí Boha. Ve Sk navazuje nanebevzetí na rozhovor mezi Ježíšem a učedníky u stolu a po pověření úkolem být svědky Ježíš zmizí do nebe, zastřen oblakem. U učedníků, kteří se najednou ocitají na Olivové hoře, se objeví dva andělé (muži v bílém rouchu), kteří ohlašují Ježíšův druhý příchod. Učedníci se vrátí do Jeruzaléma a pobývají v tzv. horní místnosti, kde se modlí ve velkém společenství.

Neshody ve vyprávění ukazují na to, že nejde o nějaké historické líčení, nýbrž o teologické sdělení, že Ježíš je jinde (u Jana je to vyjádřeno slovy vystoupit k Otci). Nanebevstoupení se v obou případech odehrává uprostřed zjevení. Lukáš, který chápe události jako dějiny, považuje za nutné ukončit Je-

612/ V Janově evangeliu je tento Ježíšův pozdrav rozveden a navazuje i na jeho řeči na rozloučenou: J 14,27 a 16,33. Pokoj je vyjádřením naplnění eschatologických zaslíbení.

613/ Kánon posvátných textů nebyl ještě pro Židy ustálen, avšak Žalmy platily již po delší dobu za posvátné texty a byly někdy přičleňovány k prorokům. Jejich uvedení v této souvislosti dokumentuje, že Lukáš byl velmi dobře obeznán s židovskou tradicí.

žíšovo působení na zemi povýšením, tj. nanebevstoupením. Protože události chápe jako dějinný sled, rozpojuje oba děje, které původně tvořily jednotu (srov. Ř 1,3n.), tj. smrt se zmrtvýchvstáním a povýšení-nanebevzetí, do dvou fází. Myšlenka povýšení je stará, jak ukazují prvotní formule víry i předkřesťanský materiál, Lukáš ji převádí do názorného příběhu ve stylu helénistické literatury (např. povýšení císaře mezi bohy). Ježíšova „bezprostřední“ přítomnost je nahrazena darem Ducha. Učedníci jsou povoláni k tomu být svědky, tedy k misii od Jeruzaléma, Judska a Samařska až po sám okraj země. Čas církve je časem Ducha, jak je pak názorně předvedeno ve Sk 2,1–13. Církevní obec se stává Ježíšovým svědkem nejen hlásáním, nýbrž i modlitbou.

J 20,19–23.24–29

Janovo evangelium líčí dvojí zjevení Ježíšovo učedníkům. První (20,19–23), odehrávající se ještě téhož dne večer (v neděli), je spojeno s darem Ducha svatého a pověřením odpouštět hříchy (srov. Mt 16,19 a 18,18). Ježíš jim ukazuje stopy po ukřižování na svém těle. Znovu se tu objevuje téma identity a jinakosti (Ježíš přichází přes zavřené dveře). Poukaz na tělesnost je podobný jako v L 24,40. Dar pokoje a dar Ducha jsou skutečnostmi eschatologickými. Nejde jen o pokoj v pozemském smyslu slova, nýbrž o pokoj-šalom, který je synonymem pro spásu. Svými dary naplňuje Ježíš své přísliby (viz řeči na rozloučenou J 14–17) a dává učedníkům (všem věřícím, církvi) podíl na definitivním Božím království.⁶¹⁴

Druhý příběh je vystavěn na postavě Tomášově, který hraje i jinde v Janově evangeliu osobitou roli, neboť nebyl účasten prvního setkání a pro svou víru žádá potvrzení Ježíšovy identity jako vzkříšeného Pána. Toho se mu dostane další neděle,⁶¹⁵ kdy se Ježíš opět dostaví do společenství učedníků přes zavřené dveře. Tomáš vyslovuje základní vyznání: „Můj Pán a můj Bůh“ (20,28). Příběh je vyprávěn pro současníky autora evangelia, kteří jsou již v jiné situaci než původní učedníci. „Blahoslavení, kteří neviděli, a uvěřili“ (20,29). Víra nespočívá na vidění, nýbrž na svědectví prvních svědků a na osobním rozhodnutí.

614/ Srov. Porsch, *Evangelium sv. Jana*, s. 149 a 199.

615/ Tyto odkazy na neděli lze snad chápat jako výraz praxe prvotní církve shromažďovat se v neděli. Zavřené dveře, které se opakují i v druhém setkání s Pánem, jsou jednak prostředkem sdělení, že Ježíš přesahuje pozemskou realitu, jednak mohou být odrazem historické situace janovských obcí v době jejich rozchodu s židovskou obcí. Ve v. 19 je výslovně řečeno, že učedníci byli za zavřenými dveřmi ze strachu před Židy, což neodpovídá situaci po r. 30/33 (po Ježíšově smrti), nýbrž situaci janovských obcí na konci (v poslední čtvrtině) 1. století.

J 21,1–14

V dodatečně doplněné kapitole, jež měla přispět k tomu, aby evangelium jako celek bylo přijatelné pro tzv. velkou církev, je přidán ještě další příběh, situovaný tentokrát do Galileje na břeh Tiberiadského jezera. Autor textu tu zpracovává příběh známý ze synoptické tradice (L 5,4–11), totiž příběh zázračného rybolovu. Ten je spojen s příběhem velikonočním, s dalším zjevením Ježíšovým učedníkům. S Lukášem má podobný i motiv ryby a její konzumace (L 24,41nn.), včetně otázky, zda mají učedníci něco k jídlu.

Ve vyprávění najdeme už jinak známé motivy z předchozího textu, totiž soupeření Petra a učedníka, kterého Ježíš miloval. Petr musí být tímto učedníkem poučen, že ten, kdo stojí na břehu, je Pán, teprve potom se vrhá vstříc Pánu. Dále se tu objevuje i motiv Ježíšovy identity a jinakosti. Učedníci ho zprvu nepoznávají, ale na jeho povel spustí po neúspěšné noční práci síť a vyloví spoustu ryb. Učedník, kterého Ježíš miloval, ho poznává díky svému vidění srdcem, podle jeho jednání. Po vylodění ho poznávají všichni při společném jídle. „Ježíš jim řekl: ‚Pojďte jíst!‘ A nikdo z učedníků se ho neodvážil zeptat: ‚Kdo jsi?‘ Věděli, že je to Pán. Ježíš vzal chléb a dával jim, stejně i rybu“ (21,12n.).

Ježíš je poznatelný srdcem a při společném „stolování“, při němž on je hostitelem. V tomto vyprávění nejde tolik jako u Lukáše o názorné vyprávění s apologetickým cílem dosvědčit, že Ježíš je opravdu živý, nýbrž o poukaz na to, jak se lze s Pánem setkat (v tom lze vidět jistou podobnost s příběhem emauzských učedníků), kým je Pán pro obec. Ten, kdo ho poslouchá, je zahrnut jeho darem života.

Na toto vyprávění pak navazuje rozhovor vzkříšeného Pána s Petrem, v němž jde o vyrovnání janovské obce, odvolávající se na učedníka, kterého Ježíš miloval, s tzv. velkou petrovskou církví. Petrovi je sice přiznáno vedení, ale teprve tehdy, když třikrát vyzná svou lásku.

2. Pašijový příběh

Novozákonní badatelé se shodují na tom, že pašijové vyprávění bylo prvním velkým celkem v předevangelní tradici, který byl možná už zformován písemně, ještě před tím, než ho zařadil Marek do svého evangelia.⁶¹⁶ I Janovo evangelium zachovává základní rámec a sled událostí, tak jak to nalézáme u Marka. Přestože vyprávění o umučení bylo již v předevangelní fázi v podstatě uzavřené, stále ještě rostlo. Na rozdíl od evangelií jako celku, jež

616/ K tomu viz Struppe – Kirchschräger, Jak porozumět biblí, s. 188.

se skládají z jednotlivých menších celků, tvoří pašijový příběh celistvý, i když různě zpracovaný celek. Je nepochybné, že toto pašijové vyprávění vychází z historické skutečnosti, nicméně je zapotřebí neztrácet ze zřetele, že nejde o kronikářský zápis nebo „reportáž“ a že i toto vyprávění má od počátku svou teologii, zorný úhel, pod nímž jsou události líčeny, a cíl, proč jsou líčeny, a to právě daným způsobem. Jednotliví evangelisté si navíc pašijový příběh v detailech upravují podle svých intencí.

O pašijových událostech, jejich evangelním zpracování a jeho historické relevanci snad bylo napsáno nejvíce knih na světě. Vytvořily by jistě mnoha-tisícisvazkovou knihovnu. A přesto v rekonstrukci historického průběhu nedošlo zatím k jednoznačným závěrům v mnoha ohledech, a to ani, pokud jde o přesný průběh, ani pokud jde o mnoho faktických údajů lokálních, časových apod. Rekonstrukce přesného průběhu je už proto obtížná, že 1. neexistují žádné jiné zprávy než evangelia, která se v různých věcech liší a jsou zaujatými svědectvími; 2. není jasné, nakolik byl proces s Ježíšem skutečně regulérním soudním procesem, a to jak na židovské, tak na římské straně; 3. svědectví a předpisy, které ideálně měly platit, jsou vesměs až z pozdější doby, takže není jisté, že byly uplatňovány stejně i v době Ježíšově; 4. evangelisté sami nejsou až tak dalece zainteresováni na právní stránce procesu, nýbrž jejich základním problémem je vysvětlit, jak se Ježíšova smrt jakožto Božího vyvoleného, Me-siáše, shoduje s Boží vůlí (aktuální i obsaženou v Písmech).⁶¹⁷

Dnes je na pozadí křesťansko-židovského dialogu nicméně aktuální zejména otázka, kdo byl tím, kdo historicky nese zodpovědnost za Ježíšovu smrt.⁶¹⁸ Tato otázka by se mohla zdát čistě teoretickou, kdyby za ní nestály židovské pogromy v minulosti včetně holokaustu. Z perspektivy současného věřícího člověka (a snad i nevěřícího) je jasné, že vinu za Ježíšovu smrt nelze připisovat nějakému národu jako takovému, ať jsou to Římané, nebo Židé. Za Ježíšovu smrt nesli zodpovědnost konkrétní lidé té doby (a je v zásadě lhostejné, kdo to byl), kteří se domnívali, že Ježíš musí být v zájmu klidu a dalšího pokojného vývoje odstraněn. Evangelia se nám snaží zprostředkovat poznání, že tato smrt, ať už za ni konkrétně nese zodpovědnost kdokoliv, se nevymkla Božímu spásnému záměru, že Bůh lidský hřích, jímž Ježíšova

617/ K rekonstrukci procesu s ohledem na dobové zvyklosti a historické možnosti viz práci židovského badatele G. Vermese *Ježíšovo umučení*, která vyšla nedávno česky (pův. angl. vydání 2005). Vermes (původně katolický kněz a vědec židovského původu, který první přeložil kumránské svitky do angličtiny) byl jedním z prvních badatelů, kteří zdůraznili Ježíšova zakotvení v židovské tradici (*Jesus the Jew* z r. 1973).

618/ Viz práci židovského novozákonníka Pinchase Lapida *Kdo byl vinen Ježíšovou smrtí?*

smrt nepochybně byla, proměnil v novou skutečnost, že Ježíšova smrt, jakkoliv se jevila a jeví nesmyslná, má smysl, a to jedinečný. Evangelia nám nabízejí perspektivu, že Bůh proměnil tuto lidmi zaviněnou násilnou smrt v bránu k životu, a to nepomíjejícímu.

Markovo evangelium bylo s jistou mírou nadsázky označeno za pašijový příběh s delším úvodem. Je pravda, že pašijový příběh v něm zaujímá významné místo, badatelé se nicméně neshodují v názoru, kde toto pašijové vyprávění začíná. Většina z nich klade jeho počátek do 14,1; někteří badatelé však považují tradici Poslední večeře za samostatnou, proto kladou začátek až do scény zatčení, tj. do 14,43. R. Pesch ve svém dvojsvazkovém komentáři Markova evangelia klade počátek pašijového vyprávění do scény vyznání u Cesareje Filipovy, tj. do 8,27. V tomto názoru je víceméně osamělý. C.-P. März⁶¹⁹ klade jeho začátek do scény vjezdu do Jeruzaléma, tj. do 11,1, neboť se zde objevuje motiv Krista jako krále, jenž je spojovacím motivem celého pašijového příběhu.

Smrt na kříži byla v dobovém kontextu vnímána jako nejhorší a zcela nedůstojný způsob smrti. Neměla v zásadě nic společného s důstojnou či vznešenou smrtí (jak byla líčena např. smrt Sokratova), a navíc Ježíš byl odsouzen jak židovskými, tak římskými autoritami.⁶²⁰ Asi by bývalo nebylo takovým problémem v jistých kruzích odporu uznat Ježíšovu smrt jako nespravedlivou (podobně jako tomu bylo se zélóty či jinými bojovníky proti římské nadvládě), ale rozhodně to bylo obtížné spojit s představou vítězného mesiánského krále. Hlásání ukřižovaného Mesiáše těžko nacházelo své adresáty mezi židovským obyvatelstvem, neboť zmrtvýchvstání je skutečností eschatologickou a vyžaduje víru.

Pašijové vyprávění je postaveno tak, aby Ježíšova smrt jakožto Mesiáše měla smysl. Zvěstování ukřižování jakožto „evangelia“ (radostné zvěsti) bylo pro tehdejší židovské adresáty jako takové těžko pochopitelné. Mesiánská

619/ Siehe, Tochter Zions, dein König kommt.

620/ Shi, Paul's Message of the Cross, zpochybňuje v kap. 1 a 2 (Crucifixion in Antiquity, s. 20–52) a (Noble Death in Greco-Roman and Jewish Traditions, s. 53–80), resp. prakticky nepřipouští, možnost nahlížet ukřižování jako vznešenou smrt; naproti tomu Chapman, Ancient Jewish and Christian Perceptions, např. s. 95, dokazuje na Nanebevzetí Mojžíšově a zprávách Josepha Flavia i na jednom rabínském textu (vycházejícím z tradice 2. stol – b. B. Mes. 83b), že tomu tak výlučně nebylo: „Velmi pravděpodobně bylo Nanebevzetí Mojžíšovo dokončeno v raném prvním století a pravděpodobně v Palestině. Toto dílo vyjadřuje perspektivu, že Boží ospravedlnění jeho lidu přichází pouze skrze mučednictví spravedlivého zbytku (nikoliv použitím zbraní). V tomto ohledu jsou ukřižování viděna jak jako těžký úděl synů Izraele, když Izrael sešel z cesty, tak jako extrémní utrpení těch mučedníků, kteří dodržovali Mojžíšova ustanovení.“ Výlučně tomu tak sice být nemuselo, avšak Ježíš byl odsouzen nejen Římany, ale i představiteli židovstva, což je třeba brát v úvahu.

očekávání měla zcela odlišný charakter. Někteří by bývali byli jistě schopní akceptovat Ježíšovu smrt jako smrt mučednickou, nikoliv ovšem jako Boží spásný čin, čin osvobození a nastolení Boží vlády. Cílem pašijového vyprávění bylo ukázat, že tomu tak skutečně je, že Ježíš je očekávaným Mesiášem a že jeho smrt se nevymyká Božímu plánu (Boží spásné vůli), že Bůh jednal a jedná v Ježíši, neboť ho vzkřísil z mrtvých. K tomu byly použity určité výrazové prostředky a literární postupy.

Ježíš je prezentován jako ten, kdo dopředu věděl o své smrti.⁶²¹ A tuto smrt na sebe dobrovolně bere. Ježíš neumírá proto, že musí, nýbrž protože sám sebe dobrovolně vydává. On je tím, kdo uvádí dění do pohybu. Nejvýrazněji je tato poloha rozpracována v Janově evangeliu.

Dalším prostředkem vysvětlení Ježíšovy smrti na kříži jsou odkazy na starozákonní předpovědi. Pašijové vyprávění je podáváno na základě (tj. jazykem) Písem (Starého zákona). Cílem bylo ukázat, že v Ježíšově ponížení a umučení se naplňuje Boží vůle vyjádřená v Písmech. Jak uvádí J. H. Charlesworth, existovaly i nekanonické spisy, které mučednictví považovaly za součást Božího povolání, zejména v osudu proroků.⁶²² Z textů, o něž se pašijové vyprávění opírá, je možné uvést především Ž 22, Písně služebníka Hospodínova, zejména poslední z nich v Iz 52,13–53,12 (53,4), snad Mdr 2,12–24 a 5,1–5, Jr 11,19 a Za 9,9. Ježíšova postava je pojata v duchu Zachariášova krále míru a pokory, který přichází bez násilí. Ve světlech takovýchto předpovědí byl ukřižovaný mesiáš možný, neboť se nevymykal Božím záměrům, Boží vůli vyjádřenou v Písmu.

Důležitou roli ve zpracování pašijového příběhu hraje též královský motiv (objevuje se, jak upozornil již C.-P. März, ve scéně příjezdu do Jeruzaléma), který je v rámci evangelií rozpracován právě v něm. Ježíš je ukázán jako král (scéna u Piláta, scéna s Barabášem, scéna posmívání římskými vojáky, nápis na kříži) v napětí mezi tím, zda je či není král. Ježíš není politický král, ale přesto je král. Historickou skutečnost odsouzení Ježíše jako někoho, kdo si dělal nárok na královskou hodnost, a to v souvislosti se zélótským hnutím, přepracovala a interpretovala prvotní církev teologicky. Ježíš je král Židů, ale

621/ Historicky s ní Ježíš jistě v poslední fázi svého veřejného působení musel jako s možností počítat, nicméně literární zpracování této skutečnosti se řídí teologickými ohledy. Jako pravý člověk nemusel vědět všechno do detailu dopředu, i když své poslání a svou smrt spojoval a chápal jako oběť pro lidi, poslušnost vůči Bohu Otci. Charlesworth, Ježíš jako Syn, in: Charlesworth, s. 171 n. Ježíš sám sebe viděl v linii dávných proroků a velkých mučedníků. Podle tohoto autora počítal se svou smrtí, ale spíše se ukamenováním od Židů než s ukřižováním od Římanů.

622/ Charlesworth, Ježíš jako „Syn“, in: Charlesworth, s. 171 n., uvádí spis Životy proroků, napsaný v některých rukopisech Životy a smrti proroků.

nikoliv tak, jak si ho tehdejší společnost představovala. Odkaz na Zachariášovo proroctví ve scéně vjezdu do Jeruzaléma otevíral tuto interpretaci.

Pašijové vyprávění je zpracováno nejen z hlediska interpretace Ježíšovy smrti jako naplnění Boží vůle, ale též pareneticky ve vztahu k učedníkům: Ježíš je příkladem pro učedníky.⁶²³

Vyprávění tedy spočívá na historických základech, ale sleduje teologické cíle, z nichž nejdůležitější je prokázat, že smrt na kříži neodporuje mesiánskému poslání. Vrchol nalézá pašijový příběh ve scéně ukřižování, kdy Ježíš nesestoupí z kříže, jak po něm požadují jeho kritici a posměvači (Mk 15,29–32par), tedy se nestane nic na jeho záchranu (zato se roztrhne chrámová opona), a přesto (resp. právě proto) pohanský voják (setník) vyznává „Tento člověk byl opravdu Syn Boží“ (Mk 15,39), což evangelista uvádí slovy „když uviděl..., že takto skončil“. V Lukášově evangeliu odcházejí dokonce zástupy a bijí se do prsou (L 23,48), v Matoušově evangeliu dochází k eschatologickému intermezzu (země se třese, pukají skály, svatí mrtví vstávají z hrobů a zjevují se lidem), které je předehrou k obdobnému vyznání setníka a dalších. Synoptická evangelia staví do protikladu nevíru židovských předáků a schopnost pochopení celé události jakožto děje Božího právě pohany.

3. *Vyprávění o zázracích, znameních a exorcismech*

Již byla řeč o tom, že Ježíš konal mocné skutky, znamení a divy, vyháněl demony a uzdravoval. Z této skutečnosti samozřejmě neplyne, že se všechny zaznamenané „zázraky“ odehrály přesně tak, jak jsou vyličený.⁶²⁴ Ličení těchto mocných skutků se dají podle povahy „zásahu“ rozdělit do následujících kategorií:

- exorcismy,
- uzdravení,
- přírodní zázraky,
- zázračná rozmnožení,
- trestné zázraky.

Ježíš nebyl jediný, o kom se vyprávěly takovéto příběhy. Příběhy o zázračných uzdravovateli, exorcistech, lidech působících přírodní úkazy existují jak v židovské tradici už od starozákonních dob, tak v antické literatuře. Proroci typu Eliáš, Eliša byli opředeni legendami o mocných činech. Také

623/ Ličení Štěpánovy smrti ve Sk 6,8–7,60 je přesně v tomto duchu. Štěpánova smrt je vyličená na pozadí smrti Ježíšovy. Podobně i příběhy Pavlovy po jeho zatčení v Jeruzalémě.

624/ Viz kap. Ježíšovy mocné činy a zázraky.

takovým postavám, jako byl Choni nebo Chanina ben Dosa, byly připisovány mocné skutky. Konání takových skutků bylo znamením Boží přítomnosti, zá-sahu Božího do dějin, tak jak to předpovídali proroci (Iz 35,5–6; 42,7; 61,1n.). Ježíš na sebe tyto předpovědi vztáhl (Mt 11,4n.; L 4,18), jeho zázraky manifestovaly Boží moc působící skrze něho, příchod Božího království v jeho osobě.

Podobně i antická literatura (a zřejmě všechny náboženské tradice) obsahuje příběhy obdobné těm, které nalézáme v evangeliích.⁶²⁵ Evangelní líčení vycházejí z dobové struktury vyprávění o zázracích, nicméně jejich zacílení je odlišné. Cílem těchto vyprávění není pouze manifestovat Ježíšovu moc, dosvědčit, že to byl velký a svatý člověk (jako např. Choni, Chanina ben Dosa, Apollonios z Thyany nebo císař Vespasián), skrze něhož působil Bůh či bohové, nýbrž posílit víru věřících v Ježíšovu účinnou přítomnost, moc a v Boží království, které je skrze jeho osobu již přítomné.⁶²⁶ To, co bylo vyprávěno o Ježíšově působení, bylo zároveň reálně přítomné v prvních obcích prostřednictvím charismat. Na Ježíšově moci měli již za jeho života účast jeho učedníci (Mk 6,7; Mt 10,8; L 9,1–6; 10,9), po jeho zmrtvýchvstání i jeho další učedníci a následovníci. Tyto příběhy mají zvěstný charakter, utvrzují a zakončují křesťany ve víře v přicházející nový svět Boží, v němž budou všechna utrpení překonána. Člověk, který uvěřil v Boží zásah v Ježíši Kristu, má silou své víry již podíl na této nové skutečnosti vykoupeného světa. Tato vyprávění mají sice zvěstný charakter, nebyla však zaměřena především misijně. To ostatně platí dodnes: v zázrak, tedy v to, co je za zrakem, může věřit pouze ten, kdo věří v existenci něčeho za zrakem. Ten, kdo v to nevěří, nemůže akceptovat zázrak jako projev Boží moci, přítomnosti Božího království. Proto tato vyprávění nebyla a nejsou primárně určena k „obracení nevěřících“, tedy k misijnímu působení. Tak jako prázdný hrob nebyl dostatečným důkazem zmrtvýchvstání, nýbrž až osobní zakoušení Ježíšovy přítomnosti, tak ani vyprávění o zázracích, ani zázraky samotné nemají charakter přesvědčivého důkazu a nemohou nahradit osobní zkušenost člověka s Ježíšem. Přesto samozřejmě mohou vzbuzovat zájem (kdo je ten, komu jsou připisovány takové

625/ Srov. Weiser, Was die Bibel Wunder nennt, s. 38–40, 51, 83–87. Zde jsou uvedeny příklady antických textů a jejich srovnání s biblickými líčeními.

626/ Funkci posílení víry v účinnosti nějakého boha nebo svatyně měla jistě i vyprávění o zázracích v antickém světě, rozdíl spočívá v tom, že šlo o mytické postavy. V těchto vyprávěních jde o posílení víry v moc určitého boha prostřednictvím uzdravení konkrétního člověka (a tím i o význam svatyně, která byla s jeho uctíváním spojena, což mělo i svůj ekonomický aspekt); nejde v nich o manifestaci spásy pro celý svět, o zvěstování přítomnosti nového světa (Božího království) s univerzální platností. Vyprávění o císaři Vespasiánovi slouží navíc budování jeho kultu poukazem na jeho nadpřirozené, božské schopnosti.

skutky, jak to, že nějaký nevléčitelně nemocný, postižený člověk mohl být uzdraven?) a tím druhotně misijně působit.

Exorcismy

Vyprávění o vyhánění démonů mají především polemický charakter, manifestují nadřazenost Ježíšovu nad nečistým duchem (např. Mk 1,21–28). V Ježíši působí Bůh, který je pánem nad nečistými silami ve světě a osvobozuje člověka z moci těchto sil. Víra v působení démonů byla v tehdejší době silně rozšířena. Z dnešního pohledu se zdá, že některé případy, které jsou v evangelním materiálu zachyceny, byly spíše duševními chorobami než posedlostí (např. Mk 9,18). Tyto příběhy poukazují nicméně na důležitý aspekt, totiž na přítomnost sil, které člověka zotročují, jež mohou mít v posledku až osobní charakter.⁶²⁷ Cílem těchto příběhů je podpořit víru v již přítomné vítězství Boží. Křesťan je již osvobozen z moci těchto zlých sil, nemusí se jich obávat. Ježíšova nadřazenost nad demony je manifestována i tím, že nepřijímá jejich svědectví o tom, kdo je. Démoni ho poslouchají na slovo. I k tomuto Ježíšovu působení existují antické literární paralely.

Uzdravení

V těchto příbězích je Bůh v Ježíši představen jako ten, kdo zachraňuje, pomáhá, uzdravuje. Do této kategorie patří jako vrcholné uzdravení i vzkříšení k životu (naimský mládenec, Jairova dcera, Lazar, ve Skutcích Tabita a Entychos). Zázračná uzdravení se tehdy dala nejen Ježíšovým zásahem. Ježíš jimi ukazuje, že Bůh může stvořit novou skutečnost a že se to již děje. V evangelních souvislostech nejde jen o prosté tělesné uzdravení, nýbrž o celé uzdravení člověka, včetně jeho vnitřního světa (např. Mk 2,1–12par). K tomu patří i víra – buď nemocného či postiženého, nebo těch, kteří mu pomáhají. K těmto příběhům lze najít starozákonné paralely z činnosti proroků Eliáše, Elíši i Izaiáše (vzkříšení vdovina syna 1 Kr 17,17–24; vzkříšení syna Šunemanky 2 Kr 4,8–37; uzdravení Námana 2 Kr 5,1–19; uzdravení krále Ezechiáše/Chizkijáše Iz 38,1–22).

Příběhy mají poměrně pevnou strukturu, která je známa i z jiných vyprávění než novozákonních:

627/ Problém zla ve světě a působení Zlého je složitý dogmatický a pastorační problém, který není možné na tomto místě řešit, protože by bylo zapotřebí se zabývat i otázkou lidské svobodné vůle, lidského podílu na zlu hříchem, otázkou institucionalizovaného zla/hříchu apod. Je na místě si povšimnout, že evangelia nepřevádějí všechno zlo a hřích ve světě na společného jmenovatele, tj. ďábla/zlého ducha.

1. Expozice: je vylíčena vážnost nemoci, její nevyléčitelnost. Cílem je do-svědčit velikost Ježíšovy moci.
2. Vlastní uzdravení: probíhá naprosto bez námahy, většinou pouhým slo-
vem, event. dotykem, a ihned.⁶²⁸
3. Reakce lidí: chvála, uznání, podiv.

Přírodní zázraky

Patří z historického hlediska mezi nejspornější část Ježíšových mocných činů. Patří sem vyprávění o zázračném utišení bouře, o chůzi po moři (Mk 4,35–41par; 6,45–52par). Tyto příběhy, demonstující Ježíšovu moc jako moc Boží, mají výrazný starozákonní podklad, např. v Ž 77,20: „Tvá cesta šla mořem, množstvím vod tvá stezka, aniž bylo znát tvé stopy,“ a v dalších textech, v nichž je Bůh líčen jako pán bouře a přírodního dění (např. Ž 65,8; 89,10; 107,28nn.). Nad Ježíšovou mocí lidé žasnou a ptají se, kdo je vlastně ten, koho poslouchají přírodní živly. Mt 14,22–33 rozšiřuje příběh o Ježíšově chůzi po moři ještě o epizodu s Petrem, který se pro svou malověrnost, pochybovač-nost začne topit (14,28–31) a je Ježíšem zachráněn. Tím celý příběh dostává především symbolické vyznění „podobenství“ o víře. U Matouše také končí toto vyprávění přímo vyznáním „Jistě jsi Boží Syn“ (14,33). Jen Bůh může jít za hranici možného. Tato vyprávění připomínají i příběhy se zmrtvýchvsta-lým Pánem. Jsou tedy nejspíš výtvorem povelikonoční církve soustředěným na vyznání, kdo je Ježíš. I k těmto vyprávěním existují starověké paralely.⁶²⁹

Zázračná rozmnožení, obdarování

Jde o zázraky, při nichž dochází k zázračnému rozmnožení potravy (chlebů Mk 6,35–44par; 8,1–9par), nápoje (vína J 2,1–11) nebo úlovku (zázračný ry-bolov L 5,4–11; J 21,1–8). Sem je možné zařadit i zázrak s nalezením peníze v rybě (Mt 17,27). Zajímavou souvislost tu nabízí 2 Kr 4,42–44, kde Eliša roz-množil chleby pro sto lidí a ještě zůstalo. Ježíš jedná jako tento starozákonní prorok, nicméně ho mnohonásobně předčí. Struktura vyprávění je v zázra-cích o zázračném nasycení v zásadě stejná, i když novozákonní vyprávění jsou mnohem více rozvedená.⁶³⁰

628/ Výjimkou je líčení v Mk 8,22–26, kde Ježíš uzdravuje slepého v Betsaidě nadvakrát, a to pomocí sliny a vložení rukou. Tento příběh ostatní evangelisté vynechávají.

629/ Viz Limbeck, *Evangelium sv. Marka*, s. 91nn.

630/ „Potom přišel jakýsi muž z Baal-šališ a přinesl muži Božímu chléb z prvního obilí, dvacet ječných chlebů, a v ranci čerstvé obilí. Eliša řekl: ‚Dej to lidu, ať jedí.‘ Ten, který mu přisluhoval, namítl: ‚Cožpak to mohu předložit stu mužů?‘ Ale on odvětil: ‚Dej to lidu, ať jedí, neboť toto praví

Tyto zázraky jsou líčeny vždy tak, že Ježíš odpovídá na potřebu lidí, ujímá se jich a prokazuje tak svou moc od Boha. Zároveň je dáno vždy bohatě, takže z původního nedostatku je nakonec přebytek. Ježíš dává víc, než je třeba, neboť Bůh je štědrý. Tyto zázraky jsou znamením toho, že na konci bude dáno vše, znamením nadcházející slávy. Vyprávění sdělují naději těm, kteří na této zemi prožívají svůj osud v těžkostech a bídě. Dalo by se říci, že dokumentují to, co je zaslíbeno v blahoslavenstvích (hladoví, žízniví a utrápení budou žít v plnosti).

Trestné zázraky

V Novém zákoně jsou pouze tři: prokletí fíkovníku (Mk 11,12–14.20), potrestání Safíry a Ananiáše (Sk 5,1–11) a potrestání kouzelníka Barjezuse/Elymase oslepnutím (Sk 13,6–11). V potrestání Safíry a Ananiáše i Elymase jde o sankcionování určité normy. Ve Starém zákoně najdeme něco podobného v příbězích Eliášových (2 Kr 5,20–27) nebo Eliášových (na jeho slovo přestalo v zemi pršet 1 Kr 17,1).

Prokletí fíkovníku je jakýmsi zástupným trestem-znamením pro Chrám. Nejde v pravém slova smyslu o trestný zázrak, neboť tu nejde o sankcionování nějaké normy. Spíš bychom mohli tento Ježíšův mocný čin charakterizovat jako varovné prorocké gesto. Chrám podobně jako fíkovník nenese plody, proto bude odstraněn. Čas sklizně již minul. Je důležité si povšimnout, že mezi prokletím fíkovníku (Mk 11,12–14) a konstatování o jeho naplnění (fíkovník skutečně uschnul – Mk 11,20) je vloženo vyprávění o očistění Chrámu, které vyjadřuje, že Chrám ztratil svou spásonosnou funkci. Je příznačné, že Lukášovo evangelium tuto epizodu vynechává a Matoušovo ji staví do poněkud jiné souvislosti (pevné víry, která hory přenáší), v níž ještě tím méně může jít o trestný zázrak. Z textu také vynechává zmínku, že nebyl čas sklizně. U Matouše se tak z tohoto „trestného“ zázraku stává pouhá manifestace Ježíšovy moci⁶³¹ a symbol pevné víry. I u Marka následuje poučení o účinné víře a modlitbě, ale není tu bezprostřední odkaz k fíkovníku jako u Matouše.

Hospodin: Budou jíst a ještě zůstane.' Předložil jim to a oni jedli a ještě zůstalo podle Hospodinova slova' (2 Kr 4,42–44). Připomenout lze i Eliášovo zázračné rozmnožení oleje a mouky u vdovy ze Sarepty (1 Kr 17,8–17) a podobně i Eliášův zásah ve prospěch chudé vdovy (2 Kr 4,1–7).

631/ Matoušovo vyprávění 21,18–21 svým pojetím tak trochu připomíná trestné zázraky, které jsou hojně zmiňovány v apokryfních evangeliích o Ježíšově dětství. Protože se Ježíš nemohl najíst, tak nechal strom uschnout. Matouš ovšem přesouvá důraz jinam, na důležitost pevné víry, a tím negativní náboj výrazně oslabuje.

Líčení trestných zázraků tedy nenalezlo v Novém zákoně příliš živnou půdu, zejména ne v evangeliích samých. Zato apokryfní literatura, zejména Pseudo-Tomášovo evangelium dětství, Pseudo-Matoušovo evangelium nebo i Protoevangelium Jakubovo,⁶³² jich zná relativně dost. Vesměs jsou však vyváženy líčením Ježíšova následného nápravného jednání.

Vyprávění o Ježíšových zázračných činech, mocných skutcích doznala v procesu tradice lecjakých změn. Některé z těchto změn jsou dobře patrné i na zachovaném písemném materiálu. V procesu tradice jsou ve vyprávěních zázraky stupňovány (např. z jednoho slepého v Mk 10,46–52 se stávají dva slepí v Mt 20,29–34, ze 4000 nasycených se stává 5000), zázraky jsou rozmnožovány, tj. z jedné události je jich několik (zázračné nasycení je vyličeeno dvakrát, utišení bouře/větru také), jsou přidávány další a další podrobnosti (přibývá legendárních rysů).

Cílem všech těchto vyprávění je manifestovat Ježíšovu moc jako moc Boží, jako sílu Božího království, které je již přítomno v osobě Ježíšově a na němž mohou mít věřící skrze víru podíl, potvrdit pravdivost zaslíbení a otevřít prostor do definitivního stavu obnovy světa, do eschatologické dimenze křesťanské existence.

4. Christologické příběhy

Jde o příběhy, které názorně ukazují, kým Ježíš je. Patří sem především vyprávění o Ježíšově křtu, o pokušení na poušti, o vyznání u Césareje Filipovy, o proměnění na hoře, o vjezdu do Jeruzaléma a o očištění Chrámu. Byly vyprávěny v komunitách, ne při misijním zaměření (mají „dogmatický“, tj. naukový obsah). Zjevují Ježíšův eschatologický význam.

Křest (Mk 1,9–11par)

Vyprávění má částečně polemické zaměření,⁶³³ neboť vysvětluje skutečnost Ježíšova křtu od Jana Křtitele, tj. jeho podřízení se Křtitelově autoritě. Jeho vlastním cílem je ovšem zdůraznit, že Ježíš je milovaný syn, který je Bohem vyvolen a naplněn Duchem svatým. V Markově verzi tohoto vyprávění se hlas z nebe ozývá pro Ježíše. Sdělení je adresováno pouze jemu (a čtenáři). To je Markův záměr: Ježíšova mesianita zůstává prozatím skryta. Otevření

632/ Tato evangelia v českém překladu jsou publikována v Dus – Pokorný (eds.), Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy I.

633/ Nejvýraznější je to u Mt 3,13–17 (dialog mezi Ježíšem a Janem) a Jana 1,29–34 (vynechání zmínky o křtu, Janovo vyznání). Lukáš zmínku o Janu Křtiteli záměrně vynechává. Viz kap. Janův křest.

nebes⁶³⁴ symbolizuje eschatologickou dimenzi celého dění. Gnilk⁶³⁵ uvádí odkaz na Iz 63,19b: „Kéž bys prorhl nebesa a sestoupil dolů...“ Duch Boží skutečně sestupuje dolů v podobě holubice. Aniž je to výslovně řečeno, je tato starozákonní prosba vyslyšena, naplněna. Bůh se ve svém Synu přiznává k hříšnému Izraeli. Celá pasáž Iz 63,15–19 je prosbou o to, aby Bůh byl svému lidu Otcem a Vykupitelem, aby se ho znovu – přes jeho hříšnost – ujal. Slova: „Ty jsi můj milovaný syn, tebe jsem si vyvolil,“ odkazují na starozákonní texty (Ž 2,7 a Iz 42,1) a v souvislosti se zmíněným textem z Iz 63 nabývají ještě výraznějšího významu. Scéna vykazuje příbuzné rysy i s příběhy povolání z okruhu mudroslovně apokalyptické literatury.⁶³⁶ Chybí zde ovšem výslovně vyjádřené pověření, poslání. Na místo toho je řeč o Duchu, který sestupuje na Ježíše.⁶³⁷ Dar Ducha/ducha sestupujícího na člověka má též určité paralely v apokalyptické literatuře (Závět Léviho II,3: „Sestoupil na mne duch rozumnosti Páně“). Ježíšovo poslání je tímto darem zpečetěno.

Markovo evangelium chce tedy představit Ježíše ve zvláštním vztahu k Bohu (a to od samého počátku, i když nemá příběhy z dětství), tedy jakožto milovaného Syna, a zároveň ho charakterizovat jako eschatologickou postavu konce času, naplněnou darem Ducha (což samo o sobě patří ke znamením konce času – J 13,1).

Proměnění na hoře (Mk 9,2–8par)

Scéna s Ježíšovým proměněním na hoře stojí mezi vyznáním u Césareje Filipovy s první předpovědí utrpení a tragickým závěrem Ježíšova života v Jeruzalémě, jemuž předchází další dvě předpovědi utrpení. Od Mk 8,27 směřuje Ježíš k Jeruzalému jakožto místu završení svého poslání a čtenáři je čím dál zřejmější, že je to cesta na smrt, kterou učedníci v čele s Petrem odmítají a nechápou. Na této cestě na smrt Ježíš zjeví svým učedníkům svou božskou důstojnost, svou přináležitost k Boží sféře, svou slávu.

Scéna se odehrává na hoře, častém místě Božího zjevení, teofanie (např. Abrahamovi, Mojžíšovi, Eliášovi). Ježíšova proměna je charakterizována jako

634/ Přesněji řečeno zří Ježíš nebesa rozpolcená. Marek tu používá jistě ne náhodou stejného slovesa *schizein* jako ve scéně smrti Ježíšovy 15,38, kdy se roztrhla chrámová opona. Apokalyptická literatura hovoří spíše o otevřených nebesích.

635/ Gnilk, *Das Evangelium nach Markus*, s. 52.

636/ Tamtéž, s. 53. Motiv otcovského hlasu z nebes se objevuje např. v Závěti Léviho II,6 („A hle, nebesa se otevřela a anděl Boží mi řekl: Lévi, vejdi!“), etiopském Henochovi 65,4n. („a z nebe bylo slyšet hlas“), LibAnt 53,3–5. Překlady jsou vzaty z *Knihy tajemství a moudrosti I*.

637/ Nikoliv jako holubice (tedy v podobě holubice), nýbrž na způsob holubice. M. Limbeck, *Evangelium sv. Marka*, s. 22, k tomu dodává: „S takovou lehkostí se snašel.“

Boží děj (což je vyjádřeno pasivem). Novost Ježíšovy postavy je vyjádřena bělostným šatem, který náleží nebeské sféře, protože žádný člověk, žádný profesionál by nedokázal dosáhnout tak zářivé běli, jak se konstatuje v textu. Symbol šatu zářícího bělostí je srozumitelný, zároveň odkazuje i do oblasti apokalyptických představ. Na Ježíši je zjevena Boží sláva. Eschatologické zaměření je podtrženo uvedením dvou starozákonních postav na scénu, Mojžíše a Eliáše. Symbolika těchto dvou postav není zcela průhledná: je zřejmé, že symbolizují Boží svět v dimenzích dějin spásy. Eliáš, podle 2 Kr 2,11 vzatý do nebe, je postavou konce času (Mal 3,23n.), která předchází příchodu Mesiáše; Mojžíš je zakladatelskou postavou Božích dějin s Izraelem, zákonodárcem a největším z proroků (Dt 18,18; 34,10). I o něm se věřilo, že byl vzat do nebe (jeho hrob zůstal všem neznám).⁶³⁸ S nimi rozmlouvá Ježíš jako se sobě rovnými. V těchto třech postavách jsou koncentrovány dějiny spásného Božího jednání s člověkem, jichž je Ježíš vrcholem (on je tím zaslíbeným prorokem rovným Mojžíšovi z Dt 18,15, ba je mnohem víc, neboť je milovaným Božím synem). Minulost je spojena s eschatologickou budoucností, v jejich středu stojí Ježíš, na něhož je pozornost koncentrována. Podle rabínské tradice (doložené u rabbiho Jochanana ben Zakkaje) řekl Bůh Mojžíšovi: „Až pošlu proroka Eliáše, nechť přijdete oba společně.“⁶³⁹ Je docela možné, že scéna na vysoké hoře s proměněním Ježíšovým a zjevením jeho slávy od a u Boha je jakousi „reinterpretací“ sinajské perikopy. Tomu by mohl nasvědčovat i příkaz učedníkům, aby poslouchali Ježíše.

O postavách Eliáše a Mojžíše je řečeno, že se zjeví učedníkům. To je vyjádřeno pomocí slovesného tvaru *ofthé*, který bývá používán při líčení zjevení Ježíše učedníkům. Tak jako Eliáš a Mojžíš náleží i Ježíš do nebeské sféry a Bůh ho nenechá propadnout temnotě smrti. Petr, který se chopil slova, chce tento záblesk budoucí slávy, nového Božího světa, „převést“ do pozemské reality a propůjčit mu pozemskou trvalost. Tato jeho snaha je charakterizována jako nepochopení: neví, co by řekl, tak je vyveden on i ostatní dva z míry. Stejně jako v 8,32 ani zde není Petrova reakce adekvátní situaci a je vzápětí korigována samotným Bohem. V 8,33 je Petr vyzván, aby se zařadil za Ježíše, tedy aby ho následoval. Zde v 9,7 se z Božího oblaku⁶⁴⁰ ozývá příkaz, aby poslouchali Ježíše zároveň se „zdůvodněním“. Ježíš je milovaným Synem Božím. Zde již sdělení není určeno samotnému Ježíši jako ve scéně křtu, nýbrž právě učedníkům. Definitivní Boží vláda se prosazuje, a to v Ježíši. On je slíbeným

638/ W. Grundmann, *Evangelium nach Markus*, s. 239.

639/ Převzato z W. Grundmann, *Evangelium nach Markus*, s. 239.

640/ Oblak je symbolem Boží přítomnosti a zároveň eschatonu.

Mesiášem, reprezentantem Boží vlády. J. Gnilka interpretuje tuto scénu ve smyslu královského intronizačního rituálu.⁶⁴¹

Učedníci zažili, že Ježíš patří definitivnímu světu Božímu, patří již do sféry naplnění časů, ale to nemění jeho pozemský osud. Když se učedníci vzpamatují ze svého ohromení a ochromení, nevidí nikoho jiného než Ježíše. Cesta a pohoršení kříže nejsou tímto zážitkem odstraněny ani relativizovány. Učedníci i čtenář získávají jistotu, že Ježíš je skutečně tím pravým mesiášem, ale přesto cesta spásy vede pouze a právě přes kříž. To Markovo evangelium dotvrzuje hned vzápětí v rozhovoru Ježíše s učedníky při sestupování z hory. Na scénu Proměnění navazuje bezprostředně poukaz na utrpení a pohrdání, jimž je z Boží vůle vystaven Syn člověka.

Celá scéna má ukázat, kým je Ježíš, neboť poodhaluje tajemství jeho osoby. Má být ujištěním o definitivním vítězství Božím, neboť Ježíš patří do tohoto definitivního světa Božího, a to na cestě utrpení a kříže. Tento realismus víry je jedním z nejvýraznějších rysů celého Markova evangelia. O vítězství je již sice rozhodnuto, přesto však křesťan musí bojovat o svou víru a jít s Ježíšem na smrt do Jeruzaléma. Ježíše je třeba poslouchat, protože je milovaným Synem Božím, jak to oni tři učedníci prožili – tuto svou důstojnost však Ježíš naplnil svou poslušností až k smrti na kříži. Proto může v Mk 15,39 setník říci: „Ten člověk byl opravdu Syn Boží,“ a to ještě dříve, než Ježíš vstane z mrtvých. Právě v hodině své smrti Ježíš dotvrdil své synovství nejplnější měrou. Bylo-li u Marka ve scéně křtu synovství sděleno Ježíšovi a ve scéně Proměnění vyvoleným třem učedníkům, pod křížem se pak stává ústy pohanského setníka zjevné celému světu.

Paralelní příběhy u Mt 17,1–8 a L 9,28–36 zachovávají základní příběh, na některých místech ho však doplňují a každý v rámci své teologie příběh „zlogičtují“ a ještě více narativizují.

Pokušení na poušti: Mk 1,12n.; Mt 4,1–11; L 4,1–13

V Markově verzi je celý příběh, který Matouš a Lukáš plasticky rozvádějí, redukován na dva verše, v nichž je uvedeno, že Ježíš byl Duchem vyveden na poušť, kde strávil 40 dní v pokušení od satana, zároveň byl při tom obsluhován anděly a obklopen dravou zvěří. Matoušovo a Lukášovo evangelium

641/ J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, s. 10. Výraz „milovaný syn“ charakterizuje jako „messianische Königstitulatur“ (mesiánskou královskou titulaturu). „Božími slovy je Ježíš uveden do svého úřadu, intronizován. Světelná záře, která ho obklopuje, symbolizuje jeho blízkost Bohu. Titulem Boží Syn a královskou mesianologií se scéna blíží Ř 1,3n., kde se hovoří o uvedení Ježíše ve zmrtnýchvstání do moci Božího Syna.“

rozdává scénu do tří konkrétních podob pokušení (na základě existující tradice), při čemž původnější pořadí pokušení zachovává zřejmě Mt⁶⁴² (proměna kamenů v chléb, vrhnout se dolů z věže, klanět se ďáblu). Matouš a Lukáš přebírají příběh nejspíš z Q.

V Markovi jde o pokušení během celé doby (symbolických 40 dní), během níž je také Ježíš obsluhován (živen) anděly, zatímco u Matouše i Lukáše se pokušení odehrává až na konci těchto 40 dnů, které jsou charakterizovány jako doba postu. To, že je Ježíš vyveden na poušť Duchem, staví celý děj do světla Božího záměru. Božská síla a její odpůrce jsou na samém počátku Ježíšovy činnosti konfrontováni: místem této konfrontace je z vnějšího hlediska poušť, z vnitřního Ježíšova osoba. Od počátku je zřejmé, že Ježíš patří jednoznačně do Božího světa a snaha satanova nemá naději na úspěch.

Za zdánlivě jednoduchým textem v Mk 1,12n. se skrývá bohaté starozákonní a intertestamentární pozadí, dobové mudroslovné a apokalyptické tradice. Marek hovoří o satanovi – *satana/s* (Matouš a Lukáš o ďáblu – *diabolos*⁶⁴³), tj. o protivníkovi, žalobci, pokušiteli. Ježíš je vystaven zkoušce dříve, než se ujímá svého mesiánského poslání, svého „úřadu“ a povolání od Boha (viz scénu křtu). Scéna, tak jak je načrtnuta u Mk, revokuje jednak situaci Adama v ráji a také bloudění vyvoleného národa i cestu Eliáše v poušti (poušť jako místo zkoušky a osvědčení), jednak myšlenku eschatologického „ráje“, Božího království, v němž člověk žije v míru i s divokými zvířaty (srov. Iz 11,6–10) a ve společenství s anděly. Ježíš je svou věrností a poslušností novým Adamem. Symbolických 40 dní upomíná na 40 let putování pouští, na 40 dní Mojžíšova postu na hoře Sinaj, na 40 dní putování Eliáše k hoře Chorebu, na 40 dní postu z apokryfního spisu Život Adama a Evy.⁶⁴⁴ Motiv ochrany anděly, podřízení divoké zvěře a přemožení ďábla se nalézají např. v Závěti Neftaliově VIII,4: „Budete-li konat dobro, děti moje, budou vám dobrořečit lidé i andělé a Bůh bude skrze vás oslaven mezi národy. Ďábel od vás prchne a dravá zvěř se vás bude bát a Pán vás posvětit a andělé vás budou chránit.“⁶⁴⁵ Podobně lze nalézt i v Závěti Isacharově VII,7: „Čiňte totéž, děti moje, a prchne od vás všechen duch Beliarův! Neuškodí vám žádné jednání

642/ A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 72. Rekonstrukci verze z Q viz *The Critical Edition of Q*, s. 22–40.

643/ Pouze v odpovědi na třetí pokušení u Matouše 4,10 říká Ježíš ďáblu: „jdi z cesty, satane“ (*hypage, satana*), srov. Mt 16,23.

644/ Blíže k literárnímu pozadí tohoto místa W. Grundmann, *Evangelium nach Markus*, s. 47; J. Gnilk, *Evangelium nach Markus*, s. 57nn.; M. Limbeck, *Evangelium sv. Marka*, s. 25n.

645/ *Knihy tajemství a moudrosti I (Závěti dvanácti patriarchů)*, s. 262.

zlých lidí. Podrobíte si v službu každé divoké zvíře, když budete mít při sobě Boha nebes chodícího spolu s lidmi prostého srdce.”⁶⁴⁶

Autor Matoušova evangelia přebírá z Markova evangelia rámec (vyvedení na poušť Duchem, čtyřicetidenní pobyt, pokušení a v závěru obsluhování anděly). Lukáš zdůrazňuje Ježíšovu naplněnost Duchem, v závěru vypouští službu andělů. Cílem Markova podání i jeho rozvedení pomocí látky z Q je ukázat Ježíše jako vítěze nad protivníkem Božím, a to poslušností vůči Bohu. Ježíš je novým počátkem (novým Adamem), v něm jsou již síly Božího království přítomny.

Rozvedení stručného textu z Mk 1,12n. do skutečného příběhu, který má svým způsobem až pohádkové rysy (např. vynesení Ježíše na vrcholek chrámu nebo vysokou horu; tři zkoušky, v nichž Ježíš obstojí), obsahuje důležité sdělení a má zároveň „didaktickou“ úlohu. Nejen že se pokušení (u Matouše a Lukáše rozvedená do tří zkoušek) vztahují na základní životní situace člověka, na rovinu jeho fyzické (biologické), psychické a duchovní (náboženské) dimenze (touha vyřešit existenční starosti, touha po ovládnutí světa přírody s pomocí Boha jako nástroje, touha po moci a slávě, touha po potvrzení od Boha, po „náboženské senzaci“), nýbrž zároveň představují radikální odmítnutí víry v Boha založené na mimořádných úkazech, zázracích, jejichž cílem není nic jiného než sebepotvrzení. Dábel argumentuje z Písma, ze slov Božích, je tedy představen jako protivník, svůdce, ten, který se ve věci vyzná.⁶⁴⁷ Snaží se Ježíše chytit (podobně jako jeho pozdější protivníci) na falešnou interpretaci Božích slov a donutit ho, aby manifestoval své synovství zázraky. Takové pojetí Ježíš odmítá. Ježíš své synovství nemusí dokazovat zázraky na přání protivníků jako své sebepotvrzení. Zároveň je celý příběh vyprávěn jako příklad pro učedníky, následovníky Ježíšovy – pokušení patří k životu křesťana (Ježíš je na poušti vyveden Duchem) a lze je v pravdivé víře v Boha překonat. Zároveň je tu v pozadí odmítnut hodnotový systém „světa“ ve prospěch skutečné víry a bohopocty.

U Matouše vrcholí pokušení od ďábla pokušením k moci a slávě za cenu bohopocty vůči satanu (pokušiteli). Ježíš odmítá ďáblovu nabídku slovy „odejdi, satane“ (*hypage, satana*). Stejná slova jsou adresována Petrovi v 16,23 ve scéně, kdy Petr odmítá Ježíšovo utrpení. Zde jsou příznačně rozšířena o místo, kam má Petr odejít – totiž za Ježíše, do situace následování (*hypage opiso mou, satana*). Radikální odmítnutí vzdát bohopoctu někomu jinému než

646/ Tamtéž, s. 246.

647/ V současných souvislostech lze tento text chápat i jako odmítnutí čistě fundamentalistického čtení Písma. Doslovné čtení biblických textů může vést k jejich totálnímu zneužití, očekávání nereálných Božích zásahů a v důsledku toho i k lidským katastrofám a diskreditaci skutečné víry.

Bohu samému má za následek ďáblovu ztrátu a objevení se andělů (tedy Božího světa), kteří Ježíši slouží. Odmítnutí klanět se někomu jinému než Bohu, tedy pozitivně řečeno uznávat Boha za jediného, kdo je hoden klanění, má za následek přebývání v Božím prostoru. To je i povzbuzující poselství pro Ježíšovy učedníky.

U Lukáše vrcholí pokušení výzvou důkazu Božího synovství skokem z vrcholu chrámu. Ježíš tuto výzvu odmítá s odkazem na nedovolenost pokoušet Boha. Odmítnutím pokoušet Boha a dokazovat Boží synovství „na přání“ je ďábel odmítnut a mizí ze scény „až do dané chvíle“ (4,13). Scéna připomíná scénu pod křížem, kde se židovští předáci, římsí vojáci a jeden z lotrů domáhají důkazu Ježíšova mesiášství (vyvolení Bohem, královské důstojnosti) v tom, že sám sebe zachrání.⁶⁴⁸

Vyznání u Césareje Filipovy – Mk 8,27–30(33); Mt 16,13–20(23); L 9,18–21/22; (J 6,67–71; 11,27)

U Marka tvoří tento text střed celého evangelia (podobně je tomu, i když ne tak výrazně, u Mt): od daného momentu se Ježíš vydává na cestu do Jeruzaléma, na cestu utrpení a smrti. Základní otázka, za koho lidé, resp. učedníci Ježíše pokládají, je otázkou po Ježíšově mesiášství a jeho významu. Ježíš je Mesiáš, jak Petr za všechny vyznává: je tedy mnohem víc než prorok, ale jeho mesiášské poslání není spojeno s triumfem nábožensko-politické moci. Vyznání je také předehrou k první předpovědi utrpení a k odmítnutí představy, že by se spása mohla dít jinou cestou než cestou kříže. Týž Petr, který rozpoznává pravou Ježíšovu identitu,⁶⁴⁹ vzápětí svou „domluvu“ manifestuje, že ji navzdory svému vyznání nechápe.

Otázka položená v textu: „Za koho mě lidé pokládají?“ (8,27) a: „A za koho mě pokládáte vy?“ je otázkou položenou nejen učedníkům, ale zároveň také čtenářům. V Mk 8,29 je Ježíš označen za Mesiáše, v Mt 16,16 je tento titul již rozveden na Mesiáš, Syn Boha živého; v L 9,20 doplněn na Boží Mesiáš, na odpovídajícím místě v J 6,69 má titul podobu Svatý Boží⁶⁵⁰ a v J 11,27 je vyznání Martinými ústy rozvedeno podobně jako v Mt 16,16: „Ty jsi Mesiáš,

648/ Velmi nápadné je tu i Mt 27,40, kde je přímo řečeno: „Jsi-li Syn Boží, sestup z kříže!“

649/ Autor Matoušova evangelia považuje za nutnost zdůraznit, že toto rozpoznání není založeno na lidském poznání, nýbrž je darem Božím. S tím účinně kontrastuje Petrovo lidské smýšlení, které prozrazuje, že Petr podstatu Ježíšova mesiášství stejně nechápe. Člověk ji nemůže pochopit ze svého rozumu, lze ji přijmout jedině tak, že stejně jako Petr se zařadí „za“ Ježíše.

650/ U Jana je skutečně adekvátní vyznání vloženo nikoliv do úst Petrových, nýbrž Marty v 11,27: „Já jsem uvěřila, že ty jsi Mesiáš, Syn Boží, který má přijít na svět.“



Syn Boží, ten přicházející na svět.“ To ukazuje, že prvotní obec potřebovala tento titul upřesnit. Absolutně použité Mesiáš/Christos/Pomazaný nebylo v Ježíšově době zcela obvyklé: častější bylo vyjádření Pomazaný Páně nebo Mesiáš Izraele.⁶⁵¹

Smyslem textu je sdělit, že Ježíš je Mesiáš, avšak ve zcela jiném smyslu, než byly dobové nábožensko-politické představy. Celý text je vystaven na tomto napětí. I následná napomínající reakce Petrova, která v zásadě obráží historickou dimenzi, je tohoto druhu. Mesiáš byl očekáván jako historická postava, která nastolí Boží vládu na zemi. O tom, jak má tato vláda vypadat, vládly různé představy, ale přesto bylo očekáváno Boží království na zemi. Proto o tom mají učedníci mlčet. Příkaz k mlčení je vzápětí doplněn vysvětlením, co Ježíšovo mesiánské poslání znamená. Ježíš je skutečným Mesiášem, Božím vyvoleným, jenže to znamená ponížení, utrpení a smrt, nikoliv slávu a moc.

Příběh má zřejmě historické jádro: k Ježíšovi byly mesiánské naděje a mesiánská očekávání vztahovány, on sám se k nim nicméně stavěl distancovaně, protože byly zatíženy lidskými politickými ambicemi a nereálnými očekáváními. Tento problém nebyl aktuální jen v historické době Ježíšově, nýbrž i v době vzniku evangelií, a je aktuální dodnes. I když už v době Markově a v pohanokřesťanském prostředí politické zneužití titulu Mesiáš (Christos) nehrozilo, ba spíše naopak, titul Christos už od dob Pavlových ztrácel svůj význam a byl v tomto prostředí chápán jako součást jména (Ježíš Kristus), přesto problém spojení vykoupení a kříže trval.⁶⁵² Markovo evangelium klade důraz na to, že Ježíše jako Mesiáše lze pochopit jedine z perspektivy kříže.

Rozdíly mezi jednotlivými texty jsou teologicky příznačné. Lukáš (9,18.22) vynechává geografický údaj, zato zdůrazňuje Ježíšovu modlitbu o samotě. Dále vynechává celou scénu s Petrem, který odmítá Ježíšovo utrpení. U něho scéna netvoří žádný důležitý vrchol. Ve středu Lukášova evangelia stojí spíše podobenství o milosrdném otci, který přijímá svého „ztraceného“ syna, resp. obrací se na oba „ztracené“ syny (viz 15,11–32).

651/ J. Gnilk, *Das Evangelium nach Markus*, s. 15.

652/ Pavlova teologie kříže je důkazem toho, že v určitých prostředích se vazba mezi vykoupením a křížem uvolňovala, že byly tendence kříž „vypustit“. Markovo evangelium vzniká mimo Palestinu v pohanském prostředí a v době, kdy Ježíš je již několik desítek let po smrti, takže bezprostřední politické chápání titulu u čtenářů asi nehrozilo, přesto mesiánské nálady nebyly zdaleka minulostí. Židovská válka, která v té době propukla, toho byla nejlepším důkazem; a ještě v následujícím století v letech 115–117 v diaspoře a 132–135 v Palestině (tzv. povstání Bar Kochbovo) se mesiánské nálady a ambice znovu objevují. Možná tedy nejen ve vztahu k historické postavě Ježíšově, ale vůbec se Marek snaží o odmítnutí politických nároků spojených s pojmem mesiáš, a to zdůrazněním jeho vazby na velikonoční události: kříž, smrt a zmrtvýchvstání. Cesta křesťana je cestou následování Ježíše.

U Matouše je vložena důležitá pasáž o Petrovi jako skále (16,17–19), na níž zbuduje Ježíš svou církev.⁶⁵³ Petr jako reprezentant církve (srov. 18,18, kde je stejná moc klíčů svěřena celé obci) je pověřen těmi úkoly, které připadaly v židovstvu farizejům a zákoníkům (svazovat a rozsvazovat). Petr je skála – na rozdíl od skály síónské –, na níž bude zbudována církev, a na tuto skálu-církve jsou přenesena starozákonní zaslíbení o věčném trvání. Poznání Ježíšova mesiášství není plodem Petrova lepšího vědění, než mají ostatní učedníci, nýbrž „zjevením“ Božím. Člověk sám o sobě není s to pochopit, co znamená, že Ježíš je Mesiáš, to je mu dáno od Boha.⁶⁵⁴ Otázka po tom, kdo Ježíš je – za koho ho pokládají lidé a za koho ho pokládají jeho učedníci –, je zároveň položena každému čtenáři.

Vjezd do Jeruzaléma (Mk 11,1–10; Mt 21,1–9; L 19,28–40; J 12,12–19)

Ježíš směřoval do Jeruzaléma jako k místu vyvrcholení svého poslání. Již byla řeč o tom, že Ježíš se svou smrtí počítal a že jí přikládal výkupnou moc. Scéna příchodu do Jeruzaléma má zcela jistě historický základ (o staré předmarkovské tradici svědčí již redundantní uvedení lokálních údajů hned v úvodním verši, které jsou nelogicky seřazeny a použity: zvědavý čtenář by se musel ptát, do kterého místa Ježíš vlastně dorazil: do Jeruzaléma, Betfagé, Betánie, na Olivovou horu?),⁶⁵⁵ autor Markova evangelia ji však výrazně teologizoval.⁶⁵⁶

O tom, zda Ježíš vjel do Jeruzaléma skutečně na oslu, nebo zda je odkaz na oslátko pouze teologickým motivem, nevládne mezi exegety úplná jednota.⁶⁵⁷

653/ Mt obsahuje více takové speciální látky vázané na Petra (viz např. 14,28–31; 17,24–27).

654/ Mt tu používá hebraizující výraz „nezjevilo tělo a krev“, tedy člověk, lidské poznání.

655/ Jeruzalém je vlastním cílem Ježíšovy cesty, Olivová hora leží za Kedronským údolím východně, Betfagé ležela snad v její blízkosti na západním svahu (není blíže známo, zda to byla skutečně vesnice nebo jen jakási zemědělská usedlost), Betánie byla vzdálena od Jeruzaléma asi 3 km a ležela na jihovýchodním svahu Olivové hory, přičemž neležela přímo na poutnické cestě z Jericha do Jeruzaléma, po níž se Ježíš zřejmě ubíral. Autor evangelia zřejmě nechtěl žádný z těchto topografických údajů vypustit z důvodů jejich zakotvení v tradici. Betfagé je na rozdíl od Betánie zmiňována pouze zde. Mt 21,1 příznačně Betánii vynechává. Jinak hodnotí uvedení topografických údajů R. Pesch, *Das Markusevangelium* II, s. 177.

656/ Podle J. Gnily, *Das Evangelium nach Markus*, s. 113n., šlo původně zřejmě o dvě samostatná vyprávění, a to o získání zvířete (epizoda 11,2–7 připomíná velmi výrazně obstarání večerádla k Poslední večeři 14, 12–16) a o příchodu do Jeruzaléma. První část 11,2–7 má velmi výrazné legendární rysy.

657/ Např. P. Pokorný, *Výklad evangelia podle Marka*, s. 222, soudí, že jde o historický fakt; J. Gnily, *Das Evangelium nach Markus*, s. 114nn., považuje jízdu na oslu především za teologický moment (k historicitě události se staví rezervovaně), podobně W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, s. 301, jenž se nicméně přiklání k interpretaci tohoto Ježíšova jednání jako prorockého symbolického aktu; R. Pesch, *Das Markusevangelium* II, s. 176–188, považuje scénu podanou v Markově evangelii

Nicméně o významu tohoto symbolického gesta není sporu. Jeho smyslem je zdůraznění, že Ježíš přichází do Jeruzaléma (vlastním cílem jeho cesty je jeruzalémský Chrám) jako pokorný a pokojný král. I když Marek na rozdíl od Matouše (21,4n.) a Jana (12,14n.) odkaz na citát ze Za 9,9 neuvádí, přesto stojí tato myšlenka v pozadí vyprávění. Ježíš je králem, ale králem pokojným, králem konce času. „Rozjášej se, síónská dcero, dcero jeruzalémská, propukni v hlahol! Hle, přichází k tobě tvůj král, spravedlivý a zachráněný, pokořený, jede na oslu, na oslátku, osličím mláděti. Vymýtím vozy z Efrajima a z Jeruzaléma koně; válečný luk bude vymýcen.“ Vyhlásí pronárodům pokoj; jeho vláda bude od moře k moři, od Řeky až do dálav země“ (Za 9,9–10). Je možné, že za textem stojí i reminiscence na Gn 49,10–11: „Juda nikdy nebude zbaven žezla ani palcátu, jenž mu u nohou leží, dokud nepřijde ten, který z něho vzejde; toho budou poslouchat lidská pokolení. Své oslátko si přiváže k vinné révě, mládě své oslice k révovi.“ Na královskou (panovnickou) důstojnost odkazuje i příkaz k obstarání zvířete (srov. 1 S 8,17). Důraz na pokojnost příchodu a pokoru „panovníka“ je podtržena i příslibem navrácení zvířete.⁶⁵⁸ Ježíš je v textu označen jako Pán (Kyrios) v absolutním významu. Jeho nárok je těmi, kdo scénu s oslátkem sledují, uznán. Poukaz na to, že zvíře ještě nebylo použito, směřuje do kultovní oblasti.

Následující scéna s pláští a ratolestmi rozvíjí téma královské důstojnosti, připomíná totiž královský intronizační rituál (viz 1 Kr 1,38–40: intronizace krále Šalamouna s jízdou na oslici; 2 Kr 9,13: nastolení krále Jehúa s kladením plášťů). Pláště rozprostřené na zem i zelené ratolesti vyjadřují atmosféru slavnostního shromáždění. Ta je podtržena ještě aklamacemi, jež se vztahují na příchod mesiánského království. Poukaz na Davida, jenž je zde netypicky jmenován otec,⁶⁵⁹ a na jeho království není přímo vztažen na Ježíše, ale ze souvislosti Mk 10,47n. (Ježíš je zde slepcem Bartimeem osloven jako syn Davidův) je to zřejmé. Jestliže svými mocnými činy Ježíš ukazoval, že Boží království je skrze něho již přítomno, pak zvolání 11,10 to jen potvrzuje. Slova „Požehnaný, který přichází ve jménu Hospodínově“ jsou citací Ž 118,26a,

za víceméně historicky věrnou a poměrně málo teologizovanou. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, s. 301, uvádí jiný příklad z rabínské tradice, kdy rabbi Jochanan ben Zakkaj jel na oslu a jeho žáci šli za ním. Zdá se mi, že důležitější je otázka, komu bylo Ježíšovo jednání určeno, kdo mohl být historicky jeho svědkem, než otázka, zda Ježíš skutečně jel nebo nejel na oslu. J. Gnilk, *Das Evangelium nach Markus*, s. 115, poukazuje na záměrné použití tvaru Jerosolyma nikoliv Jerousalém v Mk 11,1, neboť tím autor vyjadřuje Ježíšovu distancovanost vůči městu, které bylo vůči němu nepřátelské.

^{658/} Pesch, *Das Markusevangelium II*, s. 181.

^{659/} Toto označení se jinak vztahovalo na praotce.

který patřil do chrámové liturgie žehnání poutníků kněžími při vstupu do chrámové brány.⁶⁶⁰ Zvolání Hosana na začátku a Hosana na výsostech na konci je ohlasem Ž 118,25 („Hospodine, pomoz“) a Ž 148,1 („Chvalte Hospodina nebes, chvalte ho na výšinách“). „Celá scéna vyvolává apokalyptické očekávání Božího zásahu ve prospěch Syna Davidova.“⁶⁶¹ K tomu přispívá i situování začátku scény na Olivovou horu, neboť s Olivovou horou byla spojována eschatologická očekávání (na základě Za 14,4). Ježíš přichází oslavován poutníky do nepřátelského Jeruzaléma a jeho cesta směřuje do Chrámu. Zde jeho pouť končí. Veršem 11,11 je připravena půda pro Mk 11,15–19.

Text chce ukázat Ježíše jako pokojného a pokorného krále, jemuž je otevřen pohled do budoucnosti a který nenásilnou cestou (láskou) nastoluje Boží království. Ježíš je tím pravým Synem Davidovým, v něm se naplňují přísliby a naděje. Celá scéna tvoří účinný protiklad k odmítnutí, kterého se Ježíšovi od představitelů národa dostane. V příběhu vjezdu do Jeruzaléma se rozvíjí téma Ježíšovy královské hodnosti, jehož vyvrcholení představuje nápis na kříži. Jednotlivé momenty jsou v paralelních textech u Matouše, Lukáše a Jana ve smyslu zvýraznění mesiánského charakteru scény a zároveň místy proti Markovi u Matouše a Lukáše narativizovány a dramatizovány.

Očistění Chrámu – Mk 11,15–19; Mt 21,10–17; L 19,45–46; J 2,13–17

Na rozdíl od předchozích tří příběhů, u nichž lze jen velmi obtížně „rekonstruovat“ historickou událost, je historicita této události (podobně jako vlastního křtu) zřejmá. O tomto Ježíšově prorockém gestu referují všechna evangelia, i když Janovo se od synoptických liší v situování této události na počátek Ježíšovy činnosti a částečně i v jeho výkladu. O významu této Ježíšovy akce vzhledem k jeho sebepojetí a poslání již byla řeč. Ježíš manifestoval svou svrchovanost (on je nejen víc než Zákon, ale i Chrám)⁶⁶² a smysl svého poslání (on je pravým místem smíření Boha s lidmi). O tom, že Ježíš přestal považovat Chrám za místo kultu a smírné oběti (smytí viny, očistění před Bohem), svědčí i jinak těžko pochopitelná příhoda s fíkovníkem, jak je podána v Mk 11,12–14 a 11,20–21. Čas dozrál, ovoce již nelze přinášet, strom je proto odsouzen ke zkáze. Právě do tohoto rámce je vložen příběh o „očistění Chrámu“. Stejně jako fíkovník i Chrám je již odmítnut jako místo Boží milosti, Boží přítomnosti. Nikoliv Chrám, ale Ježíš je poslední šancí vyvoleného náro-

660/ J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus*, s. 118.

661/ P. Pokorný, *Výklad evangelia podle Marka*, s. 223.

662/ Srov. M. Limbeck, *Evangelium sv. Marka*, s. 146–153. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, s. 310.

da (i všech ostatních národů) v nadcházejícím soudu. Ježíšova prorocká gesta a slova v Chrámu i nad fíkovníkem jsou posledním varováním, ohlášením soudu. Svým jednáním v Chrámě Ježíš sice jakoby obnovuje řád, původní význam Chrámu, ale tento význam je již vázán na jeho osobu. V Mt 21,14 je to příznačně vyjádřeno tím, že Ježíš po očištění chrámu uzdravuje postižené: „I přistoupili k němu v chrámě slepí a chromí, a on je uzdravil.“

V příběhu nejde o morální naučení, jako by Ježíš považoval směnárníky, prodavače holubů a dalších obětín za nepoctivce, lupiče a obchodníky se zbožností. Celá akce není namířena proti těmto „malým“ lidem, nýbrž proti představitelům kultu, tedy velekněžím a zákoníkům, kteří to dobře chápou, a proto usilují Ježíše zahubit. Celá akce má vyznění v tom, že Ježíš na místo chrámového kultu staví své učení, jímž jsou lidé nadšeni. Nové učení, jež tu není blíže specifikováno, může být pouze hlásáním příchodu Božího království, vázaného na Ježíšovu osobu. Příběh má navíc v podání Markova evangelia univerzální zaměření, protože jde o Boží dům jako dům modlitby pro všechny národy.⁶⁶³

Marek vyostřil polemický charakter původního vyprávění tím, že je zaklesnul do příběhu s fíkovníkem, a dále tím, že přidal smíšený citát z Izaiáše (56,7 a 7,11). Chrám i Izrael už v jeho očích ztratily svou určující roli v dějinách spásy, místo nich přichází něco nového, a to skrze Ježíše Krista. „S výhledem na všechny národy je toto nové spíše naznačeno než přesně popsáno. [...] Toto nové je založeno v Ježíšově smrti, již hierarchové v návaznosti na jeho vystoupení v chrámovém okrsku plánují. Aniž to sami chtějí, stávají se vykonavateli soudu, který na ně dopadne.“⁶⁶⁴ Cílem vyprávění je dát čtenáři na srozuměnou, že Ježíš je tím jediným a pravým prostředníkem smíření Boha s člověkem. On převzal a překonal roli Chrámu a otevřel přístup k Bohu všem národům. Jan tuto myšlenku výslovně rozvádí poukazem na Ježíše jako nový Chrám (J 2,19–22). Její ozvuk se objevuje i u Marka ve scéně výslechu před veleknězem (14,58).

5. Příběhy z Ježíšova dětství

Tyto příběhy se nalézají pouze v Matoušově a Lukášově evangeliu. Markovo evangelium začíná vystoupením Jana Křtitele a Janovo hymnem na Logos,

663/ J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus* 127n., se domnívá, že toto rozšíření o pohanské národy (smíšený citát z Iz 56,7 a 7,11) je pozdější, resp. markovské. Podle jeho názoru byla původním tradentem příběhu židokřesťanská komunita v Palestině. Marek už nepřikládá jeruzalémskému Chrámu žádný *raison d'être*.

664/ J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, s. 131.

tzv. Prologem, na nějž navazuje vyprávění o působení Jana Křtitele a Ježíše na břehu Jordánu. Příběhy obsažené v úvodní části Matouše a Lukáše se od sebe liší, resp. kromě několika zásadních základních údajů nemají nic společného. Je zřejmé, že vycházejí z tradic na sobě nezávislých. Tím důležitější z hlediska historických údajů je, že se v základních věcech shodují. K těmto věcem patří doba narození (konec vlády Heroda Velikého), místo narození (Betlém),⁶⁶⁵ jméno matky a „otce“ (Maria, Josef), „přesídlení“ do Nazareta.

Božství Ježíšovo je prvotní církví meditováno stále hlouběji. Příběhy mají čtenáři sdělit, kdo je Ježíš, resp. že Ježíš je vyvolený Boží, Syn Boží od samého počátku své existence.⁶⁶⁶ Tyto příběhy chtějí sdělit, že Ježíš se vymyká řádu lidského stvoření, není článkem v řetězu zrození, je narozen z milosti Boží, je novým počátkem všeho. Tomuto účelu slouží především vyprávění o Ježíšově panenském početí. Nejde o historické zprávy, nýbrž o umělá vyprávění, jejichž cílem je vyjádření teologického, eschatologického významu Ježíšova. Způsob vyprávění je hagadický, homologetický, vyznavačský. Stanovení literárního žánru je obtížné, někteří exegeti hovoří o tzv. homologetickém⁶⁶⁷ dějepisectví (homologetische Geschichtsschreibung).

Mt 1–2

V Matoušově evangeliu (1–2) stojí v úvodu (1,1–17) rodokmen Ježíše Krista, syna Davidova, syna Abraháмова, který začíná u Abraháma a končí u Josefa, muže Marie, z níž se narodil Ježíš. Důraz je v něm položen na Ježíšův židovský původ v linii Božích vyvolených (Abrahám – David – Ježíš) a na symbolické číslo 14 (tj. 2×7): od Abraháma do Davida je 14 pokolení, od Davida do babylonského zajetí je 14 pokolení a od babylonského zajetí do Ježíše je 14 pokolení. Rodokmen je ovšem pozoruhodný i tím, že v něm figurují ženy (Támar, Rachab, Rút, žena Uriášova), které jsou ve starozákonní tradici spojeny s velmi neobvyklým jednáním nebo původem. Jimi se do rodokmene dostává univerzální rozměr. Boží spása není omezena na Izrael ani neposkrvněná. Na konci rodokmenu stojí opět žena, Ježíšova matka Maria. Zařazení rodokmenu-rodopisu v úvodu k evangeliu připomene známému čtenáři nepochybně úvodní kapitoly Geneze, kde se tyto rodokmeny-rodopisy hojně objevují v souvislosti s důležitými postavami.

665/ K problému Betléma jako místa narození viz kapitolu Ježíš v historickém kontextu své doby.

666/ Janovo evangelium jde pak ještě dál a tematizuje v Prologu Ježíšovu preexistenci, bytí u Boha jako Slovo/Logos.

667/ Z řec. *homologeîn* – vyznávat.

Po rodokmenu následuje vyprávění (1,18–25) o Ježíšově početí Marií z Ducha svatého, reakci jejího muže Josefa, jemuž se ve snu zjevuje anděl, aby mu zjevil význam dítěte, který je podložen ještě citací Starého zákona (Iz 7,14): „Josefe, synu Davidův, neboj se přijmout Marii, svou manželku; neboť co v ní bylo počato, je z Ducha svatého. Porodí syna a dáš mu jméno Ježíš; neboť on vysvobodí svůj lid z jeho hříchů. To všechno se stalo, aby se splnilo, co řekl Hospodin ústy proroka: „Hle, panna počne a porodí syna a dají mu jméno Immanuel, tj. přeloženo „Bůh s námi.““ Ježíš je od počátku vyvoleným Božím, který naplňuje Boží zaslíbení⁶⁶⁸ vyvolenému lidu jakožto Boží Mesiáš. On je zprítomněním Boha. V Ježíši je Bůh se svým lidem. V 28,20 pak zmrtvýchvstalý Ježíš zaslubuje při rozeslání do pohanského světa svým učedníkům, že je s nimi po všechny dny až do konce světa.

Další vyprávění (2,1–12) je o příchodu, klanění a odchodu mudrců z Východu. Z úvodního verše se zdá, že rodina Ježíšova (Maria a Josef) byla v Betlémě usedlá. Doba narození je vágně stanovena „za dnů krále Heroda“. Mudrci se v Jeruzalémě shánějí po židovském králi, jehož hvězdu spatřili na východě. Starozákonní citát v tomto textu se vztahuje na místo narození, Betlém, a Ježíšův význam.⁶⁶⁹ Mudrci, kteří reprezentují pohanský svět, se před dítětem sklánějí a přinášejí mu symbolické dary: zlato, kadidlo a myrhu, jež mu přinášejí jako dary obětní! Text má v pozadí zřejmě starozákonní obrazy z Iz 60,6 a Ž 72,10n. Pohané se dítěti Ježíšovi klanějí jako Bohu a králi. Velikost a neobyčejnost dítěte podtrhuje i hvězda, zvláštní nebeský úkaz.⁶⁷⁰ Mudrci z Východu, pohané, se sklánějí před nově narozeným židovským králem, zatímco Židé s Herodem v čele ho nepřijímají, ba odmítají. Vedle určitého polemičského (a pravděpodobně i dobovou problematiku odrážejícího) momentu má vyprávění i univerzalistickou notu: Ježíš jakožto židovský král je nadějí pro pohany, mudrce/mágy Východu, tedy pro všechny národy. On je ztělesněná moudrost. Podobně jako v předchozím i následujícím příběhu je pokyn k jednání od Boha zjeven ve snu.

Poslední matoušovský příběh z dětství je naplněn starozákonními citáty (tzv. reflexními citáty) a odkazy. Text je rozdělen do tří fází: 1. Josef je ve snu informován, aby s Marií a dítětem uprchl do Egypta. Tam zůstane až do smrti

668/ V době Ježíšově byl text Iz 7,14 chápán mesiánsky. Označení panna pochází ze LXX (*parthenos*), v hebr. byl obecnější výraz označující mladou ženu, nejspíš královského (vznešeného) původu.

669/ Jde o smíšený citát z Mi 5,2 a 2 S 5,2.

670/ Spojení narození velké osobnosti (krále) a nebeského úkazu v podobě zářící hvězdy patřilo k dobovým literárním zvyklostem. Něco podobného zmiňuje i Josephus Flavius (např. s narozením Mojžíše, Žid. starož. II,9,2; § 205n.). Další příklady uvádí Limbeck, *Evangelium sv. Matouše*, s. 35–37.

Herodovy. 2. Herodes oklamáný mudrci usiluje o zabití nově narozeného krále a nechá vyvraždit v Betlémě chlapce do dvou let. Tato epizoda připomíná (a ne náhodou) osud Mojžíšův, zejména pak hagadický midraš o Mojžíšovi. 3. Josef je opět ve snu vyzván, aby se vrátil do Izraele, a usadí se v Galileji v Nazaretě. Návrat je zřejmou reminiscencí na Ex 4,19n.

Text úvodních kapitol je evidentně postaven na odkazech na Starý zákon, jeho historičnost je velmi sporná, resp. zájem evangelisty leží výlučně na teologické rovině. Ježíš je stejně jako Mojžíš pod Boží ochranou, na něm a na jeho osudu se naplňují texty Písem.⁶⁷¹

Autor Matoušova evangelia chce za pomoci tzv. reflexních citátů utvrdit své adresáty (židokřesťany), že Ježíš je skutečně oním předpovězeným Mesiášem. Autorovu židokřesťanskou orientaci potvrzuje i skutečnost, že adresátem Božích příkazů (zjevení) je výlučně Josef. V Lukášově evangeliu je to sama Maria.

L 1–2

Před příběhy z dětství nestojí v Lukášově evangeliu – na rozdíl od Matoušova – rodokmen. Ten je umístěn až za Ježíšův křest (3,23–38) a postupuje obráceně od Ježíše až po Adama. Univerzalitu spásy (dochází k Adamovi, který je od Boha) zdůrazňuje na první pohled víc než rodokmen Matoušův. Na začátku evangelia stojí po způsobu antické literatury věnování Theofilovi s vysvětlením cíle spisu. Další zvláštností Lukášova evangelia je, že se autor snaží dějiny Ježíšovy zasadit do historického (světového) rámce, takže postupuje jako dobový historiograf. To ovšem neznamená, že právě příběhy z dětství jsou jakousi historickou reportáží. Ba spíše naopak. Autorovi jde výrazně o to, aby koncentroval světové dějiny na Ježíše, aby ukázal, že s Ježíšem přichází plnost času. Už v konfrontaci císařského výnosu, který se vztahuje na celý svět! a všichni se jím musejí řídit, a narozením bezmocného dítěte Ježíše někde v chlévě jedné zapadlé vesnice je vyjádřen paradox dějin: ne císař ve své pomíjivé světovládě, nýbrž Ježíš, bezvýznamný v očích lidí, je ve skutečnosti tím, kdo určuje běh světa, kdo je opravdovým Pánem dějin a vládařem nad světem. Lukáš zřejmě čerpal z různých tradic,⁶⁷² výsledná kompozice je

671/ Pokud jde o tzv. reflexní citáty, je zajímavé, že evangelista používá citace z jiných verzí, než je LXX. To by mohlo svědčit pro to, že existoval již před ním soubor citací ze Starého zákona s apologetickým zaměřením.

672/ Vyprávění o Janu Křtiteli vznikla nejspíš mimo křesťanský okruh, sama o sobě nevykazují žádný vztah k Ježíši. Později byla adaptována a křesťansky interpretována; autor Lukášova evangelia z nich vytvořil důmyslnou kompozici propojením s vyprávěními o Ježíšovi.

vystavena záměrně jako diptych Jan Křtitel – Ježíš, přičemž Ježíš je ten větší. Tato kompozice prozrazuje i spásně dějinnou perspektivu autorovu.

1,5–24: Jan Křtitel je po vzoru významných starozákonních postav (Izák, Samuel, Samson) plodem Božího zaslíbení, Božím darem, a to knězi Zachariášovi a jeho manželce Alžbětě v jejich pokročilém věku, kdy už de facto děti mít nemohou. Je zaslíben jako prorocko-nazirejská postava. Zachariášova nedůvěra v Boží příslib je potrestána nemotou, jež je zároveň znamením.

1,26–45: Alžbětino těhotenství se stává ověřovacím znamením Božího vyvolení pro Marii, snoubenku Josefa z rodu Davidova, které zvěstuje v Nazaretě anděl Gabriel, že se stane matkou Božího syna, a to silou Ducha svatého. Spojení Alžběty a Marie příbuzenským vztahem je zřejmě redakční most od Jana Křtitele k Ježíši. Scéna andělského poselství je vybudována na starozákonních schématech povolání (proroka) a zaslíbení syna⁶⁷³ a je naplněna i dalšími starozákonními reminiscencemi. Její smysl je v oznámení, kdo je Ježíš, a to od samého počátku (doslova od početí). Ježíš je Syn Boží/Nejvyššího, potomek Davidův, král, počatý z Ducha svatého, tedy vyňatý z poskvrny tohoto světa. „Neboj se, Maria, vždyť jsi našla milost u Boha. Hle, počneš a porodíš syna a dáš mu jméno Ježíš. Ten bude veliký a bude nazván synem Nejvyššího a Pán Bůh mu dá trůn jeho otce Davida. Na věky bude kralovat nad rodem Jákobovým a jeho království nebude konce. [...] Sestoupí na tebe Duch svatý a moc Nejvyššího tě zastíní; proto i tvé dítě bude svaté a bude nazváno Syn Boží.“ Kromě nakupení různých christologických titulů se tu uplatňuje i již zmíněná spásně dějinná perspektiva. Zatímco Matouš koncipuje své příběhy jako naplnění starozákonních výroků (Ježíšova mesiánská identita je dotvrzována odkazy na Písmo), Lukáš prezentuje novozákonní dějiny jako vyvrcholení. Ježíš je vyvrcholením Božího spásného jednání s lidmi.⁶⁷⁴

1,39–45: Mariina návštěva u Alžběty je jednak potvrzením andělových slov, jednak naplněním příslibu z 1,15 (Alžbětino dítě je naplněno Duchem svatým v jejím lůně). Ale především je potvrzením Ježíšovy velikosti a převahy nad Janem Křtitelem.⁶⁷⁵

1,46–55: Mariin chvalozpěv je skvělou ukázkou Lukášovy práce se starozákonní tradicí: celý chvalozpěv je složen z ohlasů starozákonních textů (zejména žalmů), ale je vložen do úst Marii. Ona jedná v duchu tradice, jejímž

673/ Příběh je detailně rozebírán v knize G. Lohfinka, *Jetzt verstehe ich*, s. 109–120.

674/ Jde o dva odlišné christologické přístupy k minulosti. Matoušovo evangelium jakoby ověřuje přítomnost v minulosti, Lukášovo naplňuje minulost v přítomnosti.

675/ Autor Lukášova evangelia podobně jako autor evangelia Janova, byť zcela odlišným způsobem, tematizuje převahu Ježíšovu nad Janem Křtitelem, a to již od samého početí.

je díky svému poslání vrcholem. Text odkazuje především na Chanin chvalozpěv v 1 S 2,1–10. Bůh je ten, kdo se ujímá malých, chudých a ponížených. On převrací lidská zřízení a nastoluje svou vládu. Paralelně koncipovaný chvalozpěv Zachariášův (1,67–79) se dotýká mesiánského poslání potomka Davidova i poslání jeho syna Jana, který má spasiteli připravit cestu (on není tím spasitelem). Zachariášův chvalozpěv je ve druhé půlce (1,76–79) proroc-tvím, které se obrací přímo na syna.

1,57–66 Referuje o narození Jana Křtitele a o jeho jménu. Nejdůležitější konstatace je, že byl obdařen Boží přízní (1,66b). Ta je dále doplněna v 1,80. Téměř stejná slova jsou pak řečena i o dítěti Ježíši ve v. 2,40.

2,1–20: „Vánoční“ vyprávění je koncipováno ve třech záběrech:

1. 2,1–7: Narození dítěte a jeho „historické“ okolnosti. Záběr je veden z celého světa až k dítěti.

2. 2,8–14: Anděl objasňuje pastýřům, kdo je Ježíš. Zvěstování je formálně obdobné jako u Marie. Zároveň nebeské zástupy „vyhlašují“ Boží vládu na zemi: pokoj a milost pro lidi. Ježíšovým narozením začíná nová „éra“.

3. 2,15–20: Hlásání – pastýři jsou prvními hlasateli radostné zvěsti. Tradice s pastýři byla zřejmě původně samostatná, na 2,1–7 navazoval nejspíš příběh představení v Chrámu 2,21–38. Původně šlo o zcela paralelní výstavbu k tradici o Janu Křtiteli, do níž bylo vloženo vyprávění o pastýřích.

2,21–40: Ve vyprávění hrají dominantní roli postavy starozákonní tradice: Simeon, očekávající mesiáše a naplněný Duchem svatým, a prorokyně Anna. Oba dva dotvrzují význam dítěte. Vrcholem je Simeonův chvalozpěv, v němž je Ježíš představen jako spása pro všechny: světlo pro pohany, sláva pro Izrael. Zároveň se už objevuje i jeho role „kamene, přes který se klopýtá“, poukaz na budoucí odmítnutí a utrpení (jež je vyjádřeno nepřímě přes Marii). Josef je tu nazýván Ježíšův otec – pouze v tomto a následujícím příběhu je o něm zmínka ve vztahu k Ježíšovi; na rozdíl od Matoušova evangelia nehraje prakticky žádnou roli, je jakýmsi „doplňkem“ k Marii. Jeho jméno se objevuje v 1,27; 2,4.16.39, aniž má výraznější vlastní iniciativu. Jediné místo, kde je mu autorem připsáno jednání, je v 2,4, když se kvůli soupisu vydává z Nazareta do Betléma (ani toto jednání není ovšem z jeho iniciativy).

Poslední příběh z Ježíšova dětství (z prahu dospělosti) 2,41–52 ukazuje chlapce Ježíše jako plného Ducha, moudrého a vědomého si vlastního poslání.⁶⁷⁶ Odpověď matce Marii: „Jak to, že jste mě hledali? Což jste nevěděli, že

^{676/} Tento příběh má pozoruhodnou částečnou paralelu ve vlastním životopise Josepha Flavia Můj život (§ 9): Ačkoli jsem byl ještě chlapec sotva čtrnáctiletý, byl jsem všemi chválen pro svou

musím být tam, kde jde o věc mého Otce?“ je důvodem, proč je celý příběh vyprávěn. Ježíš patří k svému nebeskému Otci, o jeho věc mu totiž jde. Tím je také otevřen přechod k jeho veřejnému vystoupení.

Řeči/Výroky

Dalším literárním žánrem (v nejrůznějších formách), v evangeliích hojně zastoupeným, jsou Ježíšovy výroky a řeči. Velká část z nich odkazuje skutečně na historického Ježíše (Ježíš např. posílal své učedníky hlásat Boží království – musela existovat tradice toho, co jim svěřoval), i když jejich definitivní znění prošlo redakcí povelikonoční církve. Po Velikonocích nastala nová situace: středem hlásání už nebylo Boží království, nýbrž zmrtvýchvstalý Pán. Některé výroky byly pozměněny a interpretovány christologicky. Další posun pak nastal s rozšířením církve do řecky mluvícího prostoru, kde byly výroky převedeny do řečtiny (což již samo o sobě znamená nutnost interpretace) a tím také konfrontovány s jiným způsobem myšlení a s jiným sociokulturním prostředím.

Výroky

Ježíšovy výroky byly již v ústní tradici seskupovány do tematických celků a postupně z nich vznikaly Ježíšovy projevy (řeči), jako je např. Ježíšovo kázání na hoře (Mt 5–7). U Matouše a Lukáše pocházejí tyto výroky a řeči především z Q. Tyto výroky mají různou podobu i různý obsah. Lze je rozčlenit na výroky:

- Mudroslovné: Mt 2,17 (lékaře nepotřebují zdraví...); 5,13 (sůl); 14–16 (světlo, město na hoře); 9,17par (nové víno do nových měchů...). L 9,62par (kdo položí ruku na pluh...). Mívají eschatologické zabarvení.
- Prorocké a apokalyptické: např. Mt 16,27n. Ježíš mluví z vlastní moci, neuvádí své výroky jako proroci odkazem na výrok/slovo Hospodinovo. Ve výrocích je přítomno napětí mezi přicházejícím královstvím Božím v jeho osobě a budoucím královstvím Božím.
- Naučení pro život obce (učedníky): Ježíš dává svým učedníkům pravidla pro život ve společenství, např. Mt 18,1–5.6–9. 19n., 21n.; pro následování Mt 16,24.25n.
- Sebezjevující: jde o výroky většinou uvozené formulací „já jsem...“ (nejčastěji v Janově evangeliu, např. J 4,26 – Já jsem to: Samařanka; 6,48 –

lásku ke knihám, neboť velekněží a přední osobnosti města se scházeli, aby se ode mne dověděli něco přesnějšího o zákonech“ (Český překl., s. 130).

chléb života; 8,12 – světlo světa; 10,7 – dveře pro ovce; 10,14 – dobrý pastýř; 15,1 – pravý vinný kmen). I když bývají většinou interpretovány jako výroky prvotní církve, nelze vyloučit, že sahají skutečně k historickému Ježíši. Jsou plné tajemství, výrazně christologické.

- Výzvy k následování: L 9,57–62 a Mt 8,22 (nech mrtvé pochovávat mrtvé); Mk 2,14par (celník Levi). Žádají neodkladné rozhodnutí.

Řeči

Výroky sestavené do celků vytvářejí potom Ježíšovy řeči. Nejvýrazněji se s nimi setkáváme u Matouše, kde vytvářejí v zásadě tematické celky a jsou ukončeny (s výjimkou kap. 23 – řeč proti farizejům a zákoníkům) „formulí“: „Když Ježíš dokončil tato slova, podobenství, tyto příkazy...“ (7,28n.; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1). Také Lukáš seskupuje výroky do větších celků, nikoliv však do systému řečí jako Matouš. Takové celky najdeme v Lukášově evangeliu např. v 6,20–49; 11,2–13; 12,1–12.22–40.

Podobenství

Podobenství byla důležitým nástrojem Ježíšova hlásání. Používal obrazy a témata ze života běžných lidí tehdejší doby v Izraeli. Jeho adresáti mu dobře rozuměli. Podobenství jsou z velké části zaměřena na charakteristiky Božího království a na obraz Boha, který nabízí člověku svou lásku. Podobenství, která jsou obsažena v evangeliích, lze rozdělit na několik typů:

Čistá podobenství: obraz zastupuje věc

Srovnání je vyjádřeno obrazem (ztracená ovce, ztracený peníz, perla ukrytá v poli, síť – Mt 13,31–37.44–50). Vyprávěny jsou normální věci, argumentováno je normalitou (ztracená drachma). Někdy jsou obrazy tak zdůrazněny, že vyvolávají dopředu otázku (99 ovcí proti jedné ztracené – Mt 18,12–14).

Paraboly (podobenství v příbězích): příběh zastupuje věc

Přirovnání je rozvinuto do celého příběhu. Přitom však nejde o všechny detaily příběhu, nýbrž o základní myšlenku. Fiktivní svět je vytvořen takovým způsobem, aby byli adresáti nuceni se rozhodnout a své rozhodnutí pak realizovat v životě. Např. Mt 20,1–16 (dělníci na vinici), Mk 12,1–12par (zlí vinaři); Mt 25,1–13 (deset družiček), 25,14–30par (hřivny).

Příkladná vyprávění

V těchto příbězích se nic nesrovnává, je jimi dán příklad. Celý příběh je ve stejné rovině skutečnosti: např. milosrdný Samaritán (L 10,30–37), „mar-notratný syn“ (L 15,11–32), celník a farizej (L 18,9–14), nepoctivý správce (L 16,1–9), neodbytná vdova (L 18,1–8). Zde nejde o vyprávění na základě přirovnání, nýbrž o příběhy, které mají posluchače a čtenáře vyburcovat k podobnému nebo opačnému jednání.

Alegorie

Na rozdíl od podobenství hraje v alegorii každý prvek svou symbolickou roli. Text je zašifrovaný. Ježíš ji zřejmě příliš nepoužíval právě proto, že je v jejím rámci příliš mnoho skrytého a málo srozumitelného. Církvi byla některá jeho podobenství alegorizována: např. text z Mk 4,1–20par (rozsévač) prošel zřejmě třemi fázemi vývoje. 1. Mk 4,1–9: Ježíš – rozsévač, učedníci přijímají slovo; 2. 4,13–20: církev má zkušenost s odpadem apod., interpretuje podobenství alegoricky; 3. 4,10–12: další vysvětlení – jen v církvi je Kristus chápán.

Smíšené/přechodné formy

Jde o kombinaci krátkého vyprávění a Ježíšova výroku, přičemž vrcholem vyprávění (pointou) je právě Ježíšův výrok. Příběh tvoří rámec Ježíšovu slovu. Z hlediska vzniku je někdy rámec (tj. příběh) prvotní a výrok sekundární (Mk 2,1–12: uzdravení ochrnutého), nebo naopak slova prvotní, rámec sekundární (např. L 13,22–30: o spáse). Důležité je, co je Ježíš v určité situaci řekl.

Bultmann dělí tyto formy na: spory Ježíše s odpůrci a protivníky, naučné rozhovory (s učedníky apod.) a biografické výroky.

Pramen Q

Na základě srovnání Matoušova a Lukášova evangelia dospěli vědci k tomu, že jedním z jejich společných pramenů byla sbírka Ježíšových výroků a řečí. Šlo již o písemný pramen, který však neměl povahu kanonického spisu, takže mohl existovat v různých variantách. Existenci takových sbírek potvrzuje i v Nag Hammadi nalezené Tomášovo evangelium, sbírka 114 Ježíšových výroků, jež jsou prezentovány jako výroky zmrtvýchvstalého Pána. Některé z nich však zřejmě sahají do doby pozemského Ježíše a jsou na synoptické tradici nezávislé. V dnešní podobě již mají vesměs gnostické zabarvení, neboť celá sbírka byla gnosticky přepracována.

Zdá se, že strukturu Q zachovává Lukášovo evangelium, i když znění některých výroků v evangeliu Matoušově je asi původnější. Přesnou podobu Q

nelze zjistit, protože její samostatná písemná podoba se nám nedochovala. Přesto šlo o sbírku koncipovanou s vlastní teologií. Q pravděpodobně začínala kázáním Jana Křtitele a končila výroky o posledních dnech (eschatologický rámec). Eschatologické zaměření sbírky bylo soustředěno na blízkost příchodu Božího království. V christologii sbírky hrál důležitou roli Ježíš jako učitel moudrosti a Syn člověka. V Q chybělo pašijové vyprávění. Ježíšova smrt byla interpretována jako součást údělu proroka. „Sbírka Q jistě vyrůstala ze souboru Ježíšových slov, předávaných, překládaných a aktualizovaných prvokřesťanskými proroky, ale jako sbírka měla být výrazem Boží moudrosti.“⁶⁷⁷

Výroky byly zřejmě spojovány v menší tematické celky a jejich postupným srůstáním vznikaly sbírky Ježíšových výroků-logií. Rozsah Q čítá podle dnešního hodnocení asi 200 veršů (společná látka L a Mt), nicméně je možné, že původní rozsah této sbírky byl větší a že i některé texty, které se nalézají jen v Matoušově nebo jen v Lukášově evangeliu (a jež jsou díky tomu zařazovány do speciální látky daného evangelisty), mohly patřit do Q.⁶⁷⁸ Také datování vzniku písemné podoby sbírky se pohybuje od 40. do 70. let. Heil⁶⁷⁹ a Broer⁶⁸⁰ uvádí jako obvyklé datování kolem roku 60. Stejně tak otázka místa vzniku a tradentů je v bádání řešena různě. Zdá se, že šlo o dva typy tradentů – nejdříve o putující kazatele (radikálního, ale mírumilovného zaměření) v Galileji, posléze o usedlou komunitu. Tento proces však mohl mít i různé přesahy.⁶⁸¹ Pro nejstarší fázi vzniku přichází v úvahu Galilea nebo Sýrie, což by svědčilo i ve prospěch brzkého datování. Jazykem sepsání Q byla řečtina, i když některá logia prozrazují výrazně svůj aramejský původ. „V Q je k dispozici velmi rané svědectví židokřesťanství. Tento aspekt získává stále více na významu, neboť židokřesťanství se těší vzrůstajícímu vědeckému zájmu, aniž by Q díky tomu byla dostatečně docenována. Také význam Q-dokumentu, adresovaného židokřesťanům a Židům, byl pro současný křesťansko-židovský dialog doposud sotva zkoumán.“⁶⁸²

V poslední době byla projektu Q věnována velká mezinárodní pozornost, na rekonstrukci sbírky se podílely týmy odborníků. Výsledkem je velká sy-

677/ Pokorný, Úvod, s. 49.

678/ Broer, *Einleitung in das Neue Testament*, s. 55. Ke struktuře Q viz tamtéž, s. 56, nebo např. Pokorný, Úvod, s. 47.

679/ *Die Spruchquelle (Einleitung)*, s. 21 považuje za dobu konečné redakce Q čas kolem r. 70, tj. 40 let po Ježíšově smrti, kdy „vymírali očití svědkové a ústní cesty tradování byly ohroženy“.

680/ *Einleitung in das Neue Testament*, s. 60.

681/ K otázce tradentů viz Heil, *Spruchquelle (Einleitung)*, s. 20n.; Broer, *Einleitung in das Neue Testament*, s. 63n.; Vouga, *Dějiny*, s. 36nn., 58n.

682/ Heil, *Spruchquelle (Einleitung)*, s. 28.

nopse Ježíšových výroků. Ani tato práce však nedospěla k definitivním závěrům. Sbírka Q tak zůstává velmi pravděpodobným, nicméně stále ještě jen hypotetickým pramenem.

Evangelium jako literární žánr

Slovem evangelium nebyl zpočátku míněn nějaký literární žánr či spis, jak tomuto označení rozumíme dnes my, nýbrž šlo o radostnou zvěst o spáse v Ježíši Kristu (skrže jeho smrt a vzkříšení), o Božím jednání skrže Ježíše Krista. Tak používá tento pojem např. apoštol Pavel,⁶⁸³ podobně mu rozumí i evangelista Marek, jak dokládá hned na počátek svého díla („počátek evangelia Ježíše Krista“). V jeho spise se pak v Ježíšových ústech evangeliem míní radostná zvěst o novém Božím příklonu k Izraeli, zvěst o Božím království, jehož nositelem je Ježíš sám (Mk 1,14n.).

V profánní řečtině bylo slovo evangelium spojováno s ohlášením dobré zprávy, např. o vítězství, zároveň označovalo i odměnu za tuto dobrou zprávu, nebo dokonce děkovnou oběť za tuto dobrou zprávu. V císařské době se toto slovo objevuje v plurálu pro zprávu např. o narození císaře, konci války nebo počátku nové doby. K nejznámějším textům patří citát z kalendářového nápisu z Priene z roku 9 př. n. l. Zde a podobně i u Josepha Flavie (jenž zná i použití v singuláru) označuje toto slovo ohlášení nového spásonosného času obyvatelům říše.

V Septuagintě se toto slovo vyskytuje 3× (jednou v ženské formě) v plurálu bez nějakého zvláštního teologicky nosného významu. V rabínské literatuře označuje toto slovo jakoukoliv zprávu. Ve slovesné formě se v Septuagintě vyskytuje častěji a na významných místech i v teologicky relevantním významu: Iz 52,7; 60,6; 61,1. Jde o ohlášení eschatologické spásy. Nový zákon na Izaiášovo proroctví odkazuje (např. L 4,18 cituje Iz 61,1n.; Ř 10,15 cituje Iz 52,7), čímž vytváří spojení mezi starozákonní a novozákonní zvěstí o Boží spáse.

Rozhodnutí o tom, z jakého jazykového a myšlenkového úzu bylo toto slovo jakožto termín převzato a spojeno s christologickým obsahem, v bádání zatím nepadlo a je předmětem odborné debaty. Jak z Pavlových listů, tak z Markova evangelia je zřejmé, že se tento pojem stal velmi brzo adresátům zcela srozumitelným termínem.⁶⁸⁴ Avšak teprve ve 2. století začalo toto slo-

683/ Pavel používá tento pojem jak absolutně, tak ve spojení Boží evangelium, evangelium Kristovo, nebo dokonce moje evangelium. Evangelium je pro něj účinné Boží slovo spásy v Ježíši Kristu (srov. např. 1 Te 1,5–8). Zároveň je to zvěst o této spáse, jejímž hlásáním byl i on sám pověřen.

684/ Srov. Broer, *Einleitung in das Neue Testament*, s. 28.

vo označovat vyprávění o Ježíšovi, tedy především naše kanonická evangelia (odtud je pak aplikováno i na další nekanonické apokryfní spisy, které hovoří o Ježíšovi).

Tvůrcem evangelia jakožto literárního žánru je autor Markova evangelia. Podařilo se mu spojit různé tradice do jednoho celku vyprávění o Ježíšově veřejném působení, smrti a vzkříšení, jehož rámec tvoří cesta z Galileje do Jeruzaléma, a tak uchovat zvěst o Ježíšovi jako tradovatelnou, chráněnou před rozplynutím se v přidavcích a interpretacích nejrůznějšího charakteru. Marek tak spojil kérygma s vyprávěním o Ježíšovi. Jde o nesporný literární a teologický výkon autora nejstaršího evangelia.

Jako předstupně se uvádějí nejrůznější literární žánry židovské i profánní řecké literatury (midraš, biografie spravedlivého, biografie ideální postavy, antická tragédie a tragikomedie, aretalogie, antický román a biografie). Za nejpravděpodobnější předchůdce evangelia jakožto literárního druhu považuje při vši obezřetnosti I. Broer⁶⁸⁵ antickou biografii (srov. např. Filostratovu *Vita Apollonii*). Biografie měly nejrůznější zaměření (aretalogie, enkomistický životopis, biografie ideálních či božských postav), nelze však prokázat jednoznačnou inspiraci žádným ze známých typů biografii. Jisté podobnosti vykazuje evangelium i s antickým biografickým románem (román o Alexandrovi). P. Pokorný⁶⁸⁶ uvádí jako důležitý předstupeň i životopis Mojžíšův od Filóna Alexandrijského. Je nepochybné, že inspirační zdroje autora Markova evangelia byly širší, že v úvahu připadají i zdroje židovské, starozákonní texty (např. osud proroka Jeremiáše) nebo Životy proroků a texty o utrpení spravedlivého. Literatura s biografickým zaměřením tedy jako inspirační zdroj převládá. Nicméně evangelium není Ježíšovou biografií, Ježíš není jedním z antických hrdinů nebo velkých židovských postav (proroků), nýbrž evangelia jsou svědectvím a výpovědí víry o Božím jednání skrze Ježíše Krista, jenž je Synem Božím. Přes nepochybné inspirační zdroje, které musíme předpokládat, i když je konkrétně nemůžeme jednoznačně doložit, zůstává výkon autora Markova evangelia jedinečný z teologického, literárního i kerygmaticko-pastoračního hlediska. Avšak i další autoři evangelií, jakkoliv se inspirovali Markem vytvořeným žánrem, jsou samostatnými tvůrčími osobnostmi, které do převzatého schématu vnesly svůj vlastní jedinečný přínos.

685/ Tamtéž, s. 29–37.

686/ Úvod do NZ, s. 36. Pokorný považuje za důležitou i dramatickou dimenzi Markova evangelia. „Nelze nepočítat s tím, že by se bibličtí autoři dramatem alespoň nepřímo neinspirovali a alespoň podvědomě proti němu nepolemizovali ve snaze podat Ježíšův příběh jako jakousi anti-tragédii“ (s. 36).

Synoptický problém – vznik synoptických evangelií

Ze čtyř kanonických evangelií jsou tři – tj. Markovo, Matoušovo a Lukášovo – podobná, souhledná. Dají se srovnávat, lze z nich vytvořit synopsi (souhled). Od starověku (Augustin), ale zejména pak od konce 18. století řešili teologové a exegeti problém, jak na sebe tato tzv. synoptická evangelia – tedy Marek, Matouš a Lukáš – vzájemně navazují. Pokusy o řešení problému vzájemné vazby synoptických evangelií lze rozdělit na několik skupin:

a/ Hypotézy pracující s myšlenkou jednoho společného pramene:

Společná ústní tradice: již v Jeruzalémě v době apoštolů vzniklo ústní evangelní podání v aramejštině a z něho čerpali evangelisté (G. E. Lessing, J. G. Herder).

Vznik z fragmentů: vznik písemných sbírek nejrůznějšího charakteru a literárních žánrů, z nichž čerpali evangelisté (D. E. Schleiermacher). Tato teorie vychází ze zprávy od Papiáše z Hierapole (Logiόν Κυριακόν Εξηγήσεως = Výklad slov Páně), která je uchována v Eusebiovyh Církevních dějinách (III,40): „Matouš psal výroky Pána v hebrejštině, a každý, kdo je překládal, překládal je, jak jen mohl nejlépe.“

Praevangelium: jednotlivá evangelia jsou rozdílné překlady a zpracování velmi starého apoštolského písemného textu (J. G. Eichhorn).

Tyto hypotézy dávají sice odpověď na to, co mají všechna synoptická evangelia společného, ale nejsou s to vysvětlit výrazné shody mezi evangeliem Matoušovým a Lukášovým ve velké části látky. Navíc autor Lukášova evangelia v úvodu (1,1–4) hovoří o existujících textech (evangeliích) z pera předchůdců a tradicích, s nimiž se seznámil. Nicméně tyto pokusy o objasnění vztahů mezi evangelií vedly k zájmu o zákonitosti ústního podání a k dalšímu bádání. Teorie fragmentů poukázala na rozmanitost materiálu, který je v evangeliích obsažen, ale není s to dostatečně objasnit fakt, že evangelia mají svou koncepci a nejsou jen sbírkou výroků a vyprávění. Evangelisté nebyli pouhými redaktory, nýbrž skutečnými teology a samostatnými autory. Vzájemnou vazbu evangelií také nedokáže zmíněná teorie dostatečně vysvětlit. Papiáš hovoří pouze o Matoušově evangeliu, které navíc samo o sobě není pouhým souborem Ježíšových výroků. Nesporné na Papiášově svědectví je, že kořeny evangelií (výslovně Matoušova) jsou staré a sahají do židovského prostředí i že existovaly sbírky Ježíšových výroků, jak dosvědčuje i apokryfní evangelium Tomášovo. Hypotéza praevangelia nevysvětluje – podobně jako hypotéza o společné normativní ústní tradici – vztah mezi Lukášem a Matoušem (podobnosti i velké rozdílnosti), nehledě na to, že se žádné svědectví o písemném praevangeliu nedochovalo.

Z dalších hypotéz a teorií, zabývajících se synoptickou otázkou, představují nejdůležitější pokusy o vysvětlení dvě další, které vycházejí ze skutečnosti, že mezi evangelií existuje vzájemná závislost. Jejich řešení jsou však zcela protikladná.

b/ Hypotézy pracující se vzájemnou závislostí/znalostí evangelií:

Griesbachova hypotéza (a neo-Griesbachova hypotéza): evangelia vznikla v pořadí Matouš, Lukáš a Marek: Matouš je nejstarší, Lukáš znal Matouše a Marek znal obě předchozí a jeho text je jakýmsi „výtahem“ z předchozích dvou. J. J. Griesbach formuloval svou teorii již na konci 18. století. I dnes nachází tato teorie své stoupence (W. R. Farmer).⁶⁸⁷ Její slabinou je, že nedokáže vysvětlit, proč je Marek ve srovnání se svými předlohami jazykově, stylisticky i teologicky méně pokročilý (jeho jazyk je mnohem bližší hovorovému jazyku jak ve spojování vět, tak v používání historického prezentu a v jednoduchém spojování perikop), jak to, že tok jeho vyprávění je leckde méně logický než v Matoušově a Lukášově evangeliu. I z hlediska teologického a historického odrážejí Matoušovo a Lukášovo evangelium mnohem výrazněji problémy, které se objevily na konci 1. století, než evangelium Markovo a podávají jejich teologickou reflexi.

Schéma:

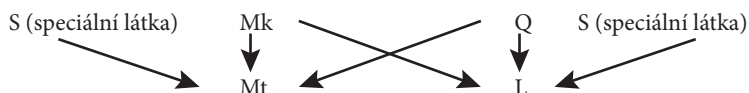


Teorie dvou pramenů: Zatím nejúspěšnějším pokusem o vyřešení tzv. synoptické otázky je teorie dvou pramenů, která řeší nejvíc otázek, i když ne všechny. Stejně jako předchozí teorie i tato vychází z myšlenky vzájemné závislosti evangelií na sobě. Srovnáním evangelií podle Matouše a Lukáše se ukázalo, že obsahují většinu látky z Markova evangelia, a navíc že mají další společnou látku, jejímž obsahem byly především Ježíšovy výroky a řeči. Tento společný pramen byl nazván Q (česky něco jako pramen X). Vedle těchto dvou společných pramenů měla evangelia Matoušovo a Lukášovo ještě poměrně rozsáhlé vlastní části, tzv. speciální (vlastní) látku. Ta pocházela ze zdrojů, které byly pro ně typické. Srovnáním teologických náhledů, jazykové vyspělosti a stylistických prostředků dospěli zastánci této teorie k přesvědčení, že Markovo evangelium je nejstarší, a tedy výchozím pramenem pro Matoušovo i Lukášovo evangelium. Pramen Q byl rekonstruován srovnáním

^{687/} Viz I. Broer, *Einleitung in das Neue Testament*, s. 45.

identické látky u Matouše a Lukáše, tuto rekonstrukci (tedy existenci sbírky Ježíšových výroků) nepřímou potvrzuje i existence apokryfního Tomášova evangelia, které je sice v současné podobě pozdější s výraznými gnostickými rysy, avšak jeho základ (některá logia) je ze stejné doby (ne-li i starší) jako logia synoptických evangelií. Tomášovo evangelium tak potvrzuje, že takové sbírky existovaly.

Základní schéma znázorňující vzájemné vazby synoptických evangelií:



Toto schéma je jistě značným zjednodušením, nicméně názorně vystihuje vzájemné vazby. Existují pokusy o komplexnější schéma (zejména pokud jde o různé fáze a podoby tradic, z nichž evangelisté čerpali), tyto pokusy však nepřinášejí nic zásadně nového a pracují s mnohem méně verifikovatelnými hypotézami.

Počátky této teorie leží už v 1. pol. 19. století, její základní formulaci přinesl Angličan B. H. Streeter v roce 1925,⁶⁸⁸ dalšími badateli (zejména z německy mluvící oblasti) byla pak rozpracovávána. Dnes je věnována velká pozornost zejména rekonstrukci pramene Q a jeho teologii.⁶⁸⁹ Tato teorie nejlépe vysvětluje vzájemný vztah mezi evangelií při respektu k jejich svébytné teologii.

I když nelze teorií dvou pramenů vyložit všechny souvislosti, odlišnosti a vzájemné vazby mezi synoptickými evangelií – zejména pokud jde o tzv. „menší shody“ (minor agreements of Mt and L against Mk): místa, která (přestože se dochovala v trojí tradici) podává ve stejném znění Matouš a Lukáš (kteří jsou podle teorie dvou pramenů na sobě nezávislí) proti Markovi –, zůstává tato teorie zatím nejpoužitelnější z hlediska vysvětlení literárních závislostí. Právě tyto shody jsou největší námitkou proti ní, námitkou, kterou není tato teorie schopna zcela vyřešit. Částečným řešením je poukaz na to, že některé shody jsou dány logikou úpravy Markova evangelia a kontextem, snad i náhodou, jiné zůstávají otevřenou otázkou. Odlišnosti pak mohly být zapříčiněny i skutečností, že oba evangelisté mohli pracovat s poněkud od-

⁶⁸⁸/ Viz Pokorný, Úvod, s. 74.

⁶⁸⁹/ K tomu viz vydání F. Neyrinka (ed.), *Q-Synopsis*; P. Hoffmanna – Ch. Heila (ed.), *Die Spruchquelle Q* a nejobsáhlejší dílo J. M. Robinsona – P. Hoffmanna – J. S. Kloppenborga (ed.), *The Critical Edition of Q*, jež je završením rozsáhlého International Q Project. V této rozsáhlé práci jsou také v úvodu J. M. Robinsonem shrnuty dějiny bádání o prameni Q (kap. History of Q Research s. 19–71).

lišnými verzemi Marka i Q. Ale ani tento problém nevede ke zpochybnění teorie dvou pramenů jako celku, nýbrž poukazuje na to, že celý proces tradice byl nejspíš složitější, než se může na první pohled zdát, a že pracujeme pouze s velmi pravděpodobnou hypotézou. Teologické a historicko-sociální posuny Matouše a Lukáše oproti Markovi také svědčí ve prospěch této teorie, i když i tady se pohybujeme na ne zcela jisté půdě, protože nám chybí dostatek srovnávacího materiálu. Důležité je si uvědomit, že autoři Matoušova i Lukášova evangelia nakládali se svými předlohami relativně volně v souladu se svými záměry. Z toho plyne nejen různý kontext, do něhož jsou různé části společné látky situovány, nýbrž i odlišný přístup ke krácení Markova evangelia. Zatímco autor Matoušova evangelia krátí Markovo evangelium spíše víceméně plošně, autor Lukášova z něho kromě menších částí vynechává celý velký kus (především tzv. velká vynechávka obsáhlé pasáže Mk 6,45–8,26).⁶⁹⁰

Vzhledem k tomu, že evangelia chtějí být především svědectvím víry v Boží jednání v Ježíši Kristu a jejím zvěstováním, zůstávají další informace, které by mohly účinně uspokojit naši pozitivistickou touhu po historické přesnosti, konkrétnosti a jednoznačnosti, druhoplánové a jsou touto intencí zastřeny.

⁶⁹⁰/ Řešení tzv. synoptického problému je dostatečně probráno v dobře dostupné literatuře, proto nepovažuji za potřebné mu věnovat další pozornost. Viz především Pokorný, Úvod, s. 51–81, též Daniel J. Harrington, *Evangelium podle Matouše*, s. 16n. Pro úvod do jednotlivých spisů viz Pokorného Úvod, dále pro úvod do teologie jednotlivých spisů práci F. Porsche *Mnoho hlasů – jedna – víra*, také L. Tichého *Úvod do Nového zákona*, nově i rozsáhle přepracovaný *Úvod do Nového zákona* (Pokorný-Heckel: Vyšehrad) a další *Úvod do Nového zákona*, jehož editorem je D. Marguerat (Mlín, 2014).

5. ŠÍŘENÍ KŘESŤANSTVÍ NA ZÁPAD A VZNIK CÍRKEVNÍCH OBCÍ V 1. STOLETÍ N. L.

Poslední kapitola této knihy je věnována vzniku, šíření, povaze a osudům církve ve druhé polovině 1. století. Hlavním zdrojem informací jsou samozřejmě novozákonní spisy samy, v nichž z tohoto hlediska velmi důležitou roli hrají listy, a to především Pavlovy, ale i další včetně dopisů obcím ze Zjevení Janova. K dispozici máme i některá mimobiblická svědectví a texty, jež biblický materiál doplňují a osvětlují. Prvotní církvi je třeba věnovat pozornost nejenom proto, že na těchto počátcích stojí křesťanství dodnes, nýbrž i proto, že pochopením procesů, které v ní probíhaly, a událostí, které stojí v pozadí, můžeme vlastním novozákonním textům lépe rozumět. Porozumění tomu, jak se křesťanství šířilo, jaké řešilo problémy, jaké mělo vztahy s pohanskou společností i k židovství, k veřejné moci, k bohatství apod., nás také chrání před nebezpečnou iluzí ideálních počátků a před ahistorickým přístupem k církvi vůbec. Zároveň nám to může poskytnout model k řešení našich církevních problémů i individuálních nesnází a motivaci k odvaze je snášet a řešit.

Hovoříme-li o vzniku církve, je třeba mít na paměti několik základních skutečností. První z nich je, že vznik církve byl dlouhodobějším procesem, který probíhal v různých oblastech různě dlouho, a to především v závislosti na vztahu k židovství. Církev nebyla založena jako nějaký spolek nebo politické či náboženské seskupení, nýbrž se jako samostatný fenomén vytvářela postupným vymaňováním se z židovství, vymezováním se proti němu nebo vyloučením z něho. Skutky apoštolů (2,1–47) počátky tohoto procesu symbolicky shrnují do událostí Letnic v Jeruzalémě. V důsledku toho je jasné, že přes veškeré důležité vlivy okolního světa to bylo především židovství, jež vytvářelo vlastní podklad, na němž křesťanství vyrostlo. Židovství hraje tedy ve vzniku církve jinou roli než okolní pohanský svět.

Další skutečností, kterou je třeba brát v úvahu, je, že křesťanské obce se skládaly poměrně brzo ze dvou skupin, a to z pohanokřesťanů a židokřesťanů,

z nichž ovšem každá měla poněkud jiný vztah k dějinám spásy. Židé, kteří uvěřili v Ježíše jako Mesiáše, žili ve vědomí kontinuity dějin spásy a svého zvláštního vyvolení, jestliže přijali křest na odpuštění hříchů, tak na odpuštění hříchů proti vůli Boží zjevené v Zákonu, tedy na odpuštění odpadu od Zákona, od smlouvy, kterou Bůh se svým lidem uzavřel. Museli tomu ovšem rozumět v nové perspektivě zprostředkované Ježíšem Kristem, v perspektivě jeho smrti a zmrtvýchvstání, kterou pak Pavel označuje slovy, že Ježíš je cílem (koncem či vyvrcholením) Zákona (Řím 10,4). Pohanokřesťané se museli především vymezit vůči svému pohanskému okolí, tj. především vůči modloslužbě, což byl hlavní hřích pohanů z hlediska nové víry. I pohané, kteří se obrátili ke křesťanství, se cítili součástí Božího vyvolení, jehož reprezentantem byl židovský národ. „Pohanokřesťané naproti tomu skrze své obrácení k víře v Ježíše Krista sami sebe prožívali jako vyvolené z pohanského světa, k němuž svým zcela ‚bezbožným‘ způsobem života přináleželi (Ř 1,18nn.) a jemuž – buď Bohu čest a chvála – už více nenáleží (1 K 6,9–11).“⁶⁹¹ Pro obě skupiny je „Bůh, k němuž se obrátili, jedni jako druzí, jeden a týž, onen jeden jediný Bůh Izraele, který nyní, v čase panování Ježíše Krista, věřící Židy stejně jako věřící pohany sjednocuje v církvi, svém definitivním společenství spásy“.⁶⁹² Vztah k židovství rodící se církve byl tedy zcela odlišný od vztahu k pohanskému prostředí.

Přesto je však třeba vzít v úvahu i toto pohanské prostředí, jež lze z hlediska duchovního charakterizovat jako pluralistickou společnost, ne nepodobnou dnešní postmoderní, kde každý mohl volit z nepřeberné palety duchovní nabídky. Antický svět na jedné straně je pro malou menšinu světem vysoké kultury a vzdělanosti, na druhé straně pro mnohé místem nezajištěnosti, ztráty a hledání domova, duchovního zakotvení a orientace. Antický člověk mohl vyznávat bohy podle své libosti – v tom nebyl omezován. Zároveň mu to však neskýtalo pocit životní zajištěnosti a zakotvenosti. Mysterijní kulty i různé filosofické školy a náboženské spolky dosahovaly značné popularity, neboť nabízely určité duchovní zakotvení, pocit sounáležitosti a společenství. Židovské diasporní obce a v návaznosti na ně křesťanské skýtaly však ještě něco navíc – duchovní, morální, existenční zakotvení, tj. skutečný domov, alternativu k antickému „bezdomovectví“ a nejistotě. Cena, kterou za to členové obcí zaplatili, nebyla ovšem někdy zrovna nízká. Židé byli sice na jedné straně pro svou odlišnost a radikální odmítnutí víry v bohy a jejich uctívání

⁶⁹¹/ Wilckens, *Theologie I*/1, s. 67n.

⁶⁹²/ Tamtéž, s. 68.

(které bylo pro antiku samozřejmé) odmítání, a to až k pronásledování, ale na druhé straně obdivování. V návaznosti na tento v antice ojedinělý striktní židovský monoteismus, vysoké mravní ideály i normy židovského způsobu života a osobní vazby členů v rámci obce se stávalo křesťanství (chápané zprvu jako určitý typ židovství) pro příslušníky střední a nižší třídy přitažlivé, když navíc ještě odpadly specifické židovské rituální zvyklosti. Nabízelo také – ještě mnohem výrazněji než židovství – orientaci a transcendentní perspektivu, jež nebyly vázány nacionálně ani sociálně. Na rozdíl od židovství bylo rané křesťanství výrazně misijně zaměřeno, jak to jako přání zmrtvýchvstalého Pána vyjadřuje závěr Matoušova evangelia (28,19n.): „Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtěte ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého²⁰ a uče je, aby zachovávali všechno, co jsem vám přikázal. A hle, já jsem s vámi po všechny dny až do skonání tohoto věku.“

Počátky církve

Stanovit přesnější časové obrysy šíření křesťanství, tj. zakládání dalších křesťanských obcí, jde vesměs jen v některých případech, jako byla např. misie Pavlova v 50. letech. Ostatní leží pro nás v jistém polostínu, v němž se dají rozeznat jen hrubé obrysy. Skutky apoštolů, které nás ponejvíce informují o šíření evangelia na Západ, nám přes autorův historický zájem mnoho přesnějších údajů neposkytují. Navíc jsou orientovány především na západní misii (s výjimkou misie do Sýrie), o misii na sever, resp. severovýchod, východ a jih, do oblastí mimo Palestinu, se z nich nedozvíme prakticky nic. Je zřejmé, že po rozdělení jeruzalémské obce na helénisty, tj. židokřesťany z řecky mluvícího palestinského i diasporního prostředí, a hebraisty/judaisty, tj. židokřesťany „ortodoxně“ židovského ražení, se vývoj ubíral dvěma směry. Helénisté byli donuceni opustit poměrně záhy – zdá se, že ještě v 30. letech – Jeruzalém a po počátečním působení v rámci Palestiny se přesunout do mimopalestinského prostoru, na sever do Sýrie, kde se v Antiochii utvořilo druhé výrazné centrum – zde, jak nás informují Skutky (11,26), se také stoupenci nové cesty začali nazývat křesťané. Tito křesťané začali rozsáhlou misijní činností, o čemž svědčí např. přítomnost křesťanů v Damašku a jinde (jež se Pavel rozhodl pronásledovat a také pronásledoval) a Pavlovo misijní úsilí (bezprostředně po jeho obrácení někdy kolem poloviny 30. let⁶⁹³) v Ará-

^{693/} Pavlovo „obrácení“, tedy příklon ke křesťanství, je v odborné literatuře datováno do poměrně širokého rozmezí od r. 32 do r. 36/37.

bii, Sýrii a posléze Kilikii i jeho další činnost v Malé Asii ve 40. letech, jež byla spojena s antiochijskou obcí. Zatímco palestinské křesťanství zůstávalo v rámci židovství a v něm i misijně působilo, pravděpodobně nepříliš úspěšně, obce vznikající díky misii helénistů se rozrůstaly. Toto šíření muselo být rychlé a tak úspěšné, že tzv. apoštolské setkání v Jeruzalémě na konci 40. nebo na začátku 50. let muselo uznat tuto misii jako samostatnou, rovnocennou a víceméně nezávislou na židokřesťanství.

Nezávisle na této západní (antiošské) misii se křesťanství dostalo do Říma, kde již ve 40. letech existovala křesťanská obec, ovšem ještě v rámci synagogy. Claudiův dekret z roku 49 se vztahoval na Židy i židokřesťany. Pavlův list do Říma (nejspíš z roku 56/57) dosvědčuje existenci různých křesťanských skupin a domácích církví i skutečnost jisté vazby na židovství.

Ze Skutků můžeme ještě vyčíst, že v době jejich sepsání (ke konci 1. století) bylo křesťanství rozšířeno nejen v Sýrii, Malé Asii, Řecku a Římu, ale i na západě a jihozápadě Palestiny a v Samaří. Jakým způsobem a kdy přesně se dostalo mimo Palestinu na jih do Egypta a na severovýchod do Transjordan-ska, nevíme. Z janovských spisů se dá usuzovat, že se zde zřejmě poměrně brzo vytvořil samostatný proud křesťanství, relativně dlouho vázaný ještě na židovství. Byl-li onou zakladatelskou postavou milovaný učedník, pak se dá počítat s tím, že křesťanství se zde rozšířilo po odchodu apoštolů z Jeruzaléma. Janovské křesťanství nepraktikovalo zřejmě „masovou“ misijní činnost.

Šíření křesťanství do dalších oblastí, tj. dál na východ a na sever, spojené nejspíš s činnostmi původních Ježíšových učedníků (kruhu Dvanácti), lze rekonstruovat pouze na základě legend, spojených s jednotlivými apoštolskými postavami.⁶⁹⁴ Např. apoštol Tomáš hlásal údajně evangelium v Sýrii a posléze Indii, věřící syromalabarského obřadu na západním pobřeží Indie si říkají „křesťané svatého Tomáše“;⁶⁹⁵ Šimon a Juda působili údajně v Persii,

694/ Eusebius, Církevní dějiny III,1 udává: „Svatí apoštolové a učedníci našeho Spasitele se však rozešli do celého světa. Tomáš, jak vypráví tradice, působil u Parthů, Ondřej u Skythů, Jan v Asii, kde také po dlouhém pobytu zemřel v Efezu. Petr, zdá se, kázal v Pontu, Galacii, Bithýnii, Kappadocii a Asii rozptýleným tam žijícím Židům. Nakonec přišel i do Říma a byl tam, jak si přál, ukřižován hlavou dolů“ (s. 41). K jednotlivým apoštolským postavám existují apokryfní spisy – viz Příběhy apoštolů. Novozákonní apokryfy II. Zde se v Martyriu Ondřejově (s. 257n.) uvádí: „A tak losovali, kdo z nich kam půjde a který národ získá: Petr dostal losem Židy, Jakub a Jan Východ, Filip samařská města a Malou Asii, Bartoloměj Albanopolis, Matěj Partii a Myrménidské město, Tomáš velkou Arménii a Indii, Lebeos a Tadeáš Beronikidu, Šimon Kananějský Barbarii. Nakonec dostal také Ondřej Bithýnii, Lakedaimonii a Achaiu.“ Podle Vyprávění o zesnutí Panny Marie (Slovo Jana Teologa – Příběhy apoštolů. Novozákonní apokryfy II, s. 456n.) působil Marek v Alexandrii.

695/ Viz též úvodní komentář ke Skutkům Tomášovým v Příbězích apoštolů. Novozákonní apokryfy II, s. 344nn. Nejvěrohodněji je doložena tradice o působení Tomášově v Sýrii, kde v Edesse

kde zemřeli, Tadeáš, jeden ze 70 dalších učedníků, v Edesse,⁶⁹⁶ Matouš podle starokřesťanské tradice hlásal evangelium v Etiopii, Persii a Pontu u Černého moře,⁶⁹⁷ Ondřej hlásal údajně evangelium v různých krajích a zemřel kolem roku 60 v Patrasu v Achaji,⁶⁹⁸ Matěj měl působit mezi Parthy. Tyto tradice jsou obtížně verifikovatelné a leckdy jsou, pokud jde o jejich písemné zachycení, relativně pozdní a nesourodé. Ve svém obrysu zachycují šíření křesťanství v prvních stoletích (nejen tedy v 2. polovině 1. století) v tehdy známém světě.

Palestina a Jeruzalém

Ježíšova pozemská činnost (slova a skutky) byla orientována především na Izrael (Mt 15,24; 10,6), pokud se dotýkala pohanů (např. Mk 5,1–20par; 7,24–30par; Mt 8,5–13par;), tak spíše okrajově; to znamená, že Ježíš pohany ze spásy nevylučoval, ale za svůj pozemský úkol považoval obrácení, tedy obnovu Izraele. Jeho zvěst měla sice univerzální platnost už za jeho života, obracel se s ní však především na své židovské současníky. Avšak poměrně brzo po jeho smrti došlo k zásadnímu obratu, jehož původně nezamýšleným důsledkem bylo vytvoření samostatné, na židovství nezávislé náboženské skupiny.⁶⁹⁹

měly být uloženy i jeho ostatky. V jižní Indii je sice dochována tradice, podle níž apoštol Tomáš působil na malabarském a koromandelském pobřeží a jeho ostatky se prý nalézají v katedrále sv. Tomáše v Madrásu, avšak tato tradice pochází z doby velmi pozdní, nejspíš až ze 16. století. „Nejstarší zprávu o Tomášově pobytu v Indii proto nabízejí právě jen Skutky Tomášovy. Jejich historická hodnota je ovšem mizivá a geografické údaje o ‚Indii‘ ve SkTm jsou velmi sporé a vágní“ (tamtéž, s. 345). O Tomášově působení v Indii se zmiňují Skutky Tomášovy zejména v Úvodu (Příběhy apoštolů. Novozákonní apokryfy II, s. 358n.) a ve Vyprávění o zesnutí Panny Marie – Slovo Jana Teologa (tamtéž s. 457) z relativně pozdní doby (6.–7. stol.). Tomáš je ve Skutcích Tomášových též nazýván Juda Tomáš, zv. Dvojče.

696/ Příběh Šimona a Judy je obsažen v latinské sbírce příběhů o apoštolech *Virtutes Apostolorum*, jež pochází ze 6. století; viz Příběhy apoštolů. Novozákonní apokryfy II, s. 32. Tadeášova činnost je spojována s tzv. Pověstí Abgarovou (apokryfní spis s dopisem edenského krále Abgara Ježíšovi a jeho odpověď a s ním svázaným vyprávěním o zázračném působení a kázání Tadeáše v Edesse) – viz Eusebius, *Církevní dějiny* I,13 (s. 23n.) a II,1. K historické hodnotě této pověsti a zprávy viz E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen* I, s. 325–327.

697/ Podle vsuvky z Rufinovy latinské parafráze Eusebiovy *Církevních dějin* působil Matouš v Etiopii: „Matouš [si vylosoval Etiopii], Bartoloměj přední Indii.“ Viz Příběhy apoštolů. Novozákonní apokryfy II, s. 59.

698/ Viz Skutky Ondřejovy v Příbězích apoštolů, kde v části *Martyrium Ondřejovo* (s. 257–266) je vylíčen jeho příchod do Patrasu v Achaji, jeho působení zde i jeho mučednická smrt v tomto městě.

699/ Dnes často kladená otázka, zda Ježíš chtěl nebo nechtěl založit církev, je poněkud anachronická, máme-li na mysli církev v podobě, k níž se postupem času vyvinula. Takovou si ji Ježíš jistě nepředstavoval, protože žil v jiné historické, náboženské, kulturní a sociální realitě. Není anachronická,

Po Ježíšově smrti a zkušenosti zmrtvýchvstání, kterou zažili jeho učedníci a další svědci (srov. např. 1 K 15,3–8), se okruh těch, kteří přijali výklad Ježíšovy smrti a zmrtvýchvstání jako Božího jednání a uvěřili v ně, stále rozšiřoval. Společenství učedníků s Ježíšem se přerouzá v církev ve světle události zmrtvýchvstání a ze zkušenosti působení Ducha. Jakýsi shrnující obraz toho nám podávají Skutky apoštolů (Sk 2,1–47). Zpočátku šlo především o Židy, kteří v tomto Božím jednání v Ježíšovi spatřili naplnění mesiánských nadějí, živých v té době a živých interpretací posvátných textů; poměrně brzo nato zasáhlo nové učení i pohany, pro něž představovalo novou naději.

Toto nové společenství, jež ještě stále setrvalo v lůně židovství, si v návaznosti na Ježíšovy skutky, gesta a slova začalo utvářet také vlastní rituály (lámání chleba), vlastní teologii (jejímiž nejstaršími svědky jsou tzv. výsostné/mesiánské tituly vztahující se na Ježíše, jako Mesiáš, Syn člověka, Pán, syn Davidův ad., christologické hymny, např. Fp 2,6–11, modlitby, vyznání, např. 1 K 15,3n.), vlastní tradici (slov Ježíšových, vyprávění o jeho činech aj.). Velmi brzo k tomu přistoupil i křest jako iniciační svátost nového života v Kristu a zároveň vstupu do církevní obce (Ř 6,1–11; Mt 28,19). Tito Ježíšovi následovníci byli podobně jako on orientováni zpočátku na své soukmenovce; jakožto zárodek nového Izraele chtěli být kvasem pro nový Izrael jako celek. K tomu však nedošlo, neboť pro většinu tehdejších Židů nesplňoval Ježíš svým osudem mesiánské naděje, mesiánský věk nenastal, a jeho vyznavači se stali navíc nejspíš podezřelí z obcování s mrtvými, což bylo skutečným „skandálem“, sváděním z pravé cesty. Víra ve zmrtvýchvstání a v přítomnost Ježíše ve společenství učedníků, jeho kult a kontakt s ním jakožto zmrtvýchvstalým byly pro Židy možná větším problémem než samo ukřižování. Obcování se zásvětím nebylo dovoleno. Před r. 70 nebyla víra ve zmrtvýchvstání ani u Židů všeobecně přijímaná, a pokud věřili ve zmrtvýchvstání (a reprezentanty této víry byli především farizejové a apokalyptické proudy), pak ve vzkříšení z mrtvých a odměnu spravedlivých (či trest pro bezbožníky) na konci věků. I v Písmu (ve Starém zákoně) je víra ve vzkříšení z mrtvých explicitně vyjádřena v nejmladších knihách, tj. v 2 Mak a v Mdr, jež se do ži-

jestliže se ptáme, zda Ježíš chtěl vytvořit nové společenství. Ano chtěl a dal mu základ tím, že ho sám vytvářel, žil v něm a s ním. To plyne zřetelně už z povolání jeho dvanácti učedníků jako specifické skupiny, jež mu stála nejbliže. Tomu společenství svých dvanácti učedníků dal do vínku základní pravidla vztahů (srov. např. Mt 18,1–35), která jsou platná dodnes, dal mu poslání a podíl na svém charismatu a moci. To vše se dál neslo dějinami, přestože tvář církve se měnila a mění, rozkládala se do různých faset, různých společenství, přičemž na důležitosti nabývaly různé stránky toho, čím Ježíš zakládají skupinu svých nejbližších vybavil.

dovského kánonu nedostaly. Teprve v pozdějším období se stávala integrální součástí židovské náboženské nauky.⁷⁰⁰

Nová víra se posléze šířila nejen mezi palestinskými Židy, nýbrž záhy se jejími aktivními šířiteli stávali i židokřesťané řecky mluvící, tedy z diasporních Židů. Centrální roli v rodícím se křesťanství hrála jeruzalémská komunita, v jejíž základech stáli Ježíšovi učedníci – Dvanáct, ale i další (srov. L 24,13–35; Sk 1,13–26). V ní získali důležité postavení Ježíšovi příbuzní, zejména Jakub, bratr Páně, který se stal zřejmě už na počátku 40. let vedoucím obce a zůstal jím do roku 62, kdy byl ukamenován za velekněze Ananiáše/Ananose II.⁷⁰¹ Podle tradice zůstali Ježíšovi příbuzní ve vedení obce i po Jakubově smrti.⁷⁰²

V Jeruzalémě se pravděpodobně poměrně záhy vytvořila dvě vedení (Sk 6,5n.). Mezi oběma skupinami docházelo k napětí (Sk 6,1–6), jež bylo zřejmě dáno i různým postojem k židovské tradici, snad i odlišnostmi v interpretaci Ježíšova dědictví. Helénisté byli nepochybně mnohem radikálnější a horlivější v hlásání než hebraisté (také jsou to oni, kdo podnikají první rozsáhlou misii, což jim v rámci římské říše dovoľovalo i jazykové vybavení), a proto asi narazili na odpor jako první. Snad i prostředí, v němž se svým hlásáním vystupovali, řecky mluvící židovstvo v Jeruzalémě (řecké synagogy), bylo nábožensky radikálnější a také co do počtu lidí podstatně omezenější a přehlednější, a proto vytvářelo větší možnost ostrých konfliktů. Jedním z rozdílů mezi helénisty a hebraisty v hlásání mohly být odlišné akcenty v interpretaci Ježíšovy osoby, jeho smrti a zmrtvýchvstání. V podstatě šlo asi o trochu jiné závěry vyvozované z Božího jednání v Ježíši Kristu; helénisté nepochybně zdůrazňovali výkupný charakter Ježíšovy smrti, neboť pouze z toho mohli posléze vyvodit relativizaci Chrámu a Zákona⁷⁰³ v jeho kultických předpisech, závazných pro

700/ Gillman, Vzkříšení, s. 69–91 (kapitola Judaismus a život po smrti: rané prameny), uvádí tři odkazy na Písmo Starého zákona (hebrejskou bibli), které obsahují (podle něho ne zcela jednoznačně interpretovatelné) poukazy na posmrtný život: Da 12,1–3,9 a Iz 25,8 a 66,22–24. Tyto poukazy, zejm. z knihy Daniel, obsahují myšlenku vzkříšení těla. Deuterokanonická (apokryfní) kniha Moudrosti naopak obsahuje myšlenku nesmrtnosti duše, pocházející z platonismu. Spojení těchto dvou koncepcí nesmrtnosti je podle něho až otázkou pozdější doby.

701/ Pavel se o něm zmiňuje již v souvislosti se svou první návštěvou Jeruzaléma po třech letech od svého „obrácení“ (Ga 1,19), tedy již ve 30. letech. V 1 K 15,7 je jmenován jako adresát zjevení Ježíšova, tedy svědek jeho zmrtvýchvstání, po Petrovi, Dvanácti a 500 bratřích. V Ga se o něm Pavel zmiňuje ještě v 2,9, kde je jmenován na prvním místě, a 2,12. Z 2,12 vyplývá, že v jeruzalémské obci zastával poměrně ortodoxní pozici. Podle Sk 15,13–21 a 21,18–25 stojí v čele jeruzalémské obce a snaží se najít rovnováhu mezi „ortodoxním“ židokřesťanstvím a pohanokřesťanstvím.

702/ Viz Eusebius, Církevní dějiny III,11 (s. 48).

703/ Ozvěnu nalézáme v obžalobě Štěpána ve Sk 6,11b.13n. „My jsme slyšeli, jak mluví rouhavě proti Mojžíšovi a proti Bohu.“ [...] „Tehle člověk znovu a znovu mluví proti tomuto svatému místu i proti Mojžíšovu zákonu. Na vlastní uši jsme slyšeli, jak řekl, že Ježíš Nazaretský zboří tento chrám

zachování židovské identity. Hebraisté (judaizující židokřesťané posléze v čele s Jakubem, bratrem Páně) zůstali vázání na identifikační židovské tradice, tedy Chrám a Zákon, jak prozrazují i pozdější vývoj a konflikty v Antiochii a Galacii. Najít spouštěcí moment roztržky či neshod mezi oběma skupinami (helénisty a hebraisty) je prakticky nemožné, neboť jediný informační zdroj Skutky apoštolů nám podávají jen souhrnné a harmonizované informace. Z kapitoly 6,1–6 (konflikt o podělování vdov) a následujících kapitol 6,8–8,25 (pronásledování a smrt Štěpána, zřejmě vedoucí postavy grémia sedmi diákonů, pronásledování helénistů, misie Filipa v Samaří a její „korekce“ Petrem a Janem) i ze vzniku církevní obce v Antiochii 11,19–26 (kam je vyslán „na kontrolu“ z Jeruzaléma Barnabáš) a z líčení tzv. jeruzalémského setkání (kapitola 15) je zřejmé, že mezi těmito dvěma skupinami byly rozdíly a jistá „rivalita“, což nakonec vedlo k radikalizaci obou skupin ve vztahu k adresátům, převážně pohanokřesťanům. Konflikty v Antiochii, jak o tom mluví Pavel v Ga 2,11–14, a v galatských obcích se zastánci obřízky tomu nasvědčují.

Jeruzalémští helénističtí židokřesťané nejspíš navazovali na Ježíšovy kritické výroky o Chrámu (srov. slova o neplodném fíkovníku v souvislosti s prorockým gestem Ježíšovým v Chrámu Mk 11,11–21; na tradici Ježíšových slov o zničení a znovubudování Chrámu Mk 14,58; Mt 26,61; Mk 15,29; Mt 27,40 a také J 2,17–22).⁷⁰⁴ „Řecky mluvící židokřesťané kolem Štěpána a sedmi mohli být pravděpodobně vůbec těmi prvními, kteří jasně rozpoznali, že víra ve výkupnou smrt Kristovu nezbytně vede k novému hodnocení kultovních zvyklostí. [...] Za tím stojí opravdu skutečnost, že se helénisté už na (obětním) kultu v Chrámu nepodíleli a předpisy Tóry, kterého se ho týkaly, považovali za překonané.“⁷⁰⁵

Situace vyvrcholila, když Židé ukamenovali Štěpána, vedoucí postavu řecky mluvících židokřesťanů. Problém byl ještě asi umocněn složitou situací

a změní ustanovení, která nám dal Mojžíš.“ Zugmann, Hellenisten, kapitola 6, analyzuje Štěpánovu řeč a jeho odsouzení a dospívá k závěru, že to, co autor uvádí jako rámec (v. 6,8–15; 7,1.54–8,1), se k rekonstrukci teologie helénistů hodí lépe než vlastní Štěpánova řeč (s. 312). Podle jeho mínění pronásledování vyvolala hlavně relativizace spásotvorného významu Chrámu (jak ji pro Ježíšova slova potvrzuje i evangelní tradice), který byl nahrazen Ježíšovou spásonosnou smrtí a zmrtvýchvstáním. Nakolik ovšem i tento úvod obráží skutečně primární impuls a rozdíl od hebraistů, a nikoliv o něco pozdější tradici, nelze bezpečně stanovit.

704/ V Mk a Mt jde o falešná obvinění a posmívání ukřižovanému Ježíši, v J 2,17–22 jde o pozitivní interpretaci Ježíše jakožto nového Chrámu.

705/ Merklein, Studien (kapitola Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments), s. 39. Merklein odkazuje jako na jediný v úvahu přicházející doklad na formuli z Ř 3,25n, kterou by bylo možné uvést do souvislosti s postojem jeruzalémských helénistů, neboť podle jeho názoru mohla vzniknout v Antiochii.

v Jeruzalémě, kde narůstal důraz na židovskou ortodoxii jakožto protiváhu římského vlivu. Jde stále ještě o dobu správy země Pontiem Pilátem (do r. 36). Situace se vyhroutil natolik, že skupina řecky mluvících židokřesťanů musela Jeruzalém opustit. Začala misijně působit v Judsku a Samařsku (Sk 8, 4–13) a posléze překročila hranice Palestiny a dostala se do okolních krajin a zejména do Sýrie, kde se druhým centrem rozšiřující se církve stala Antiochie (Sk 11,19–26).

Křesťanství mimo Palestinu – sever, severozápad, severovýchod

V Antiochii nastal zásadní obrat, neboť z Antiochie se evangelium, radostná zvěst o vykoupení v Ježíši Kristu, začalo šířit mezi pohany. Celý tento proces proběhl ve velmi krátkém čase, možná tak asi 15 let, počítáme-li s Ježíšovou smrtí v roce 30.

Protagonistou antiochijské misie byl původně zřejmě Barnabáš (srov. Sk 4,36; 11,22–26; 13,2–15,41), který bezpochyby výrazně přispěl ve spojení s Pavlem z Tarsu k rozšíření křesťanství v Malé Asii (Sk 13,2–15,41). Hlavním hlasatelem a misionářem – i když zdaleka ne jediným – směrem na západ, do Evropy, se stal posléze právě Pavel z Tarsu, v tradici známý jako apoštol Pavel. Jeho zásluhou se křesťanství rozšířilo v Asii⁷⁰⁶ a Řecku (srov. Ř 15,16–20). Tato misijní činnost ovšem vedla k nárůstu vnitřních problémů prvotní církve a nepochybně přispěla i k její postupné emancipaci z lůna židovství. Především apoštol Pavel, původem diasporní Žid farizejského směru, byl tím,

706/ Ve snaze rekonstruovat misijní působení Pavlovo (event. antiochijské misie) se bádání dostává do problémů vyplývajících z rozdílných údajů ve Skutcích a v Pavlových listech, zejména v Listu Galatánům. Podle Sk 11,25 přivedl Pavla do Antiochie Barnabáš, jenž byl v antiochijské obci vedoucí postavou, rok tam společně s ním působil (11,26). Poté se společně s ním vydal na misijní cestu po Malé Asii (Sk 13,2–14,28), kde založili církevní obce (v Antiochii Pisidské, Ikoniu, Lystře, Derbe), a vrátili se do Antiochie, kde zůstali „delší dobu“ (Sk 14,28). Pak se kvůli sporům o obřizku odebrali do Jeruzaléma, kde se na tzv. apoštolském „koncilu“, resp. setkání, řešil problém misie k pohanům a Barnabáš a Pavel, Juda zv. Barsabáš a Silas měli představit již vzniklým obcím tzv. apoštolský dekret (Sk 15,1–35). Poté se Pavel s Barnabášem vydali na další misijní cestu, na níž došlo k roztržce kvůli Janu Markovi, a každý pokračoval sám (Sk 15,36–41). Pavel v Listě Galatánům hovoří o svém působení v Damašku a Arábii (po svém obrácení, resp. po přijetí Pána – Ga 1,15–17) a po svém návratu z Jeruzaléma (kam přišel až tři roky po svém obrácení – Ga 1,18–20) působil podle vlastních slov v končinách Sýrie a Kilikie (Ga 1,21). S Lukášovým líčením by se shodoval údaj o působení v Kilikii, protože Barnabáš Pavla přivedl z Tarsu, což bylo hlavní město této oblasti. O společné misii s Barnabášem z Antiochie v oblasti Malé Asie se Pavel vůbec nezmiňuje. Po čtrnácti letech se odebrá do Jeruzaléma podruhé, a to s Barnabášem a Titem (Ga 2,1), setkává se s Jakubem, Petrem a Janem a je uznán za misionáře pohanů, jimž není uložena žádná další povinnost, pouze sbírka na chudé jakožto výraz solidarity a úcty k jeruzalémské obci (Ga 2,3–10).

kdo položil otázku vazby mezi spásou v Ježíši Kristu a spásnou funkcí Zákona. Navázal tady zcela jistě na tradici (uvolněnou vazbu na Chrám a posléze i Zákon), kterou s sebou do Antiochie přinesli právě helénističtí židokřesťanští misionáři vypuzení z Jeruzaléma. S přijímáním pohanů do církve totiž vyvstala otázka, nakolik je třeba, aby s křesťanstvím přijali i celý mojížský Zákon. Pavel tuto vazbu pro pohany radikálně rozlomil. Problém oprávněnosti misíí a tím i uvolnění vztahu k židovství se řešil na tzv. apoštolském setkání v Jeruzalémě nejspíš na konci 40. nebo začátku 50. let. Na tomto setkání se konflikt mezi zastánci misíí (Pavel, Barnabáš) a reprezentanty jeruzalémské obce (Jakub, bratr Páně, Petr, Jan) vyřešil ve prospěch misíí (musely být tedy už skutečně značného rozsahu) a rozkol v církvi byl pro danou chvíli překonán. Nicméně napětí trvalo zřejmě prakticky až do počátku židovské války v roce 66. Pavel se o něm několikrát nepřímou zmiňuje ve svých listech. Toto napětí bylo nepochybně posilováno i vnějšími událostmi: v Jeruzalémě a Judsku se tlak na ortodoxii stupňoval, židokřesťané v Jeruzalémě mohli obstát jen tak, že byli horlivými zastánci observance Zákona. Každé spojení s pohanstvím resp. pohany (a za ty platili i pohanokřesťané) se stávalo podezřelým a nebezpečným. Líčení Sk 21,17–26 (a celého Pavlova pobytu v Jeruzalémě) odráží tuto historickou situaci. Na druhé straně rostl počet obcí s převahou pohanokřesťanů, které měly již minimální aktivní vazbu na židovství. Od kompromisu jeruzalémského setkání z konce 40. nebo začátku 50. let se situace výrazně změnila a vyhrotila.

Vedle misie na západ, jejímž hlavním (nám známým) reprezentantem byl apoštol Pavel (nicméně nezávisle na něm se dostalo v Evropě křesťanství pravděpodobně i na další místa, např. do Říma), se křesťanství šířilo i do dalších oblastí. Na severu a severovýchodě Palestiny se vytvořily velmi specifické obce, jež jsou spojovány se jménem apoštola Jana. V nich probíhal vývoj poněkud odlišně od hlavního proudu, spojovaného se jménem Petrovým. V těchto obcích, jež se se synagogou rozešly zřejmě až v 80. letech (podobně jako obec matoušovská), došlo v následujícím desetiletí ještě k dalšímu schizmatu. Po rozchodu se židovstvím se obce velmi pravděpodobně přesunuly do Malé Asie, do Efezu. Zde se janovské křesťanství rozštěpilo kvůli gnózi. Většina členů obce (obcí) se přidala na stranu gnostického pochopení a uchopení Ježíšovy postavy a jeho příběhu. Menší části pak nezbylo než se přidat k tzv. velké (petrovské) obci. Janovské spisy (evangelium a 1 a 2 J) se vyrovnávají specifickým způsobem s oběma schizmaty. 3 J pak ukazuje, že vývoj v janovských obcích se ubíral směrem k centralizaci moci do rukou jednotlivce a hierarchizaci obce, neboť to byl nezbytný krok k zajištění fungování obcí.

Šíření křesťanství na západ do Evropy, Pavlova misie ⁷⁰⁷

Nejpozději na přelomu 40. a 50. let 1. století začala velká Pavlova misie na evropském kontinentě, v Řecku (Makedonii a Achaji), s výhledem pokračovat dál do Říma a Hispánie. V oblastech řecky mluvícího obyvatelstva vznikaly obce, které se skládaly, jak už bylo řečeno, především z pohanokřesťanů. Přesto je třeba předpokládat určitý podíl lidí, kteří měli už před křtem menší nebo větší dotyk s židovstvím; minimálně z Pavlových listů vyplývá, že mohl předpokládat určitou znalost základních židovských tradic. Skutky na několika místech zmiňují mezi obrácenými také bojící se Boha/ctitele jednoho Boha a zbožné ženy (Sk 13,26.43; 14,1; 16,14; 17,4.17). Už v 1. Te musíme předpokládat, že určitá, alespoň minimální znalost židovství nebyla adresátům, tj. křesťanům z pohanství, zcela cizí. Pavel totiž používá obraty a obrazy, které vycházejí z jeho židovských (částečně též z židovsko-apokalyptických) kořenů. Ze Skutků i Pavlovy korespondence s obcemi vyplývá jednoznačně, že Pavel nebyl jediným misionářem pohanského světa, že tedy šíření křesťanství na západ bylo považováno za důležitou záležitost. Jeruzalémská obec si přitom uchovávala svůj primát i jisté právo „dohledu“. Dokonce i Pavel má obavu z toho, zda jeho misijní úsilí, reprezentované sbírkou pro jeruzalémskou obec, dojde přijetí (Ř 15,30n.). Vznik římské křesťanské obce je dokladem působení křesťanské zvěsti nezávislé na Pavlovi.

V některých obcích došlo ještě za Pavlova působení k zajímavému fenoménu: pod vlivem židokřesťanských misionářů zřejmě z jeruzalémského okruhu se někteří křesťané z pohanství nechávali přesvědčit k respektování základních ustanovení židovského Zákona, tedy především k přijetí obřízky a dalších rituálních předpisů. To, co bylo překážkou přijetí židovství anticou společností, se najednou pro určitou (a zřejmě ne zcela malou skupinu) křesťanů stalo žádoucím. Souviselo to jistě i s tehdejší společenskou situací. Na rozdíl od Pavla chtěli tzv. judaisté zabránit vytvoření křesťanství nezávislého na židovství, měli snahu integrovat novou víru do celku židovství. Pavel sledoval vlastně opačný cíl, chtěl (zjednodušeně řečeno) židovství „převést“ na křesťanství. Polemiku s těmito křesťany a potažmo hlasateli nauky, že spása se sice skrze Ježíše Krista, ale jen, přijmou-li křesťané se křtem také celý mojišský Zákon (včetně obřízky), obsahuje zejména List Galaťanům. Ale její stopy nalezneme jak v korespondenci do Korinta, tak v Listě Filipánům, ba dokonce i v Listě Římanům: „Pravý žid není ten, kdo je jím navenek,

^{707/} K tomuto tématu viz velkou monografii Ryšková, Pavel z Tarsu z r. 2014. Z ní jsou pro 2. vydání této knihy převzaty i některé údaje, odkazy a menší pasáže.

a pravá obřízka není ta, která je zjevena na těle. Pravý žid je ten, kdo je jím uvnitř, s obřízkou srdce, která je působena Duchem, nikoli literou zákona. Ten dojde chvály ne od lidí, nýbrž od Boha“ (Ř 2,28n.). Pavlovo křesťanství svobodné od kultovních předpisů Zákona se tedy ani u křesťanů z pohanství nesetkalo s jednoznačným přijetím, resp. někteří se od něho odkláněli k židovským rituálním tradicím. Z toho je zřejmé, jak složitá byla situace už na samém počátku dějin církve a jak úspěch misie a zvěstování závisel na přesvědčivosti jednotlivých misionářů a apoštolů. O konkurenci, zdá se, tu nebyla nouze (srov. též Fp 1,15–17). Pavlova situace byla v tomto ohledu poměrně složitá, neboť mu v očích jeho adresátů chyběla v konfrontaci s hlasateli z jeruzalémské obce legitimita uznávaného učednicko-apostolského původu. Po roce 70 se ovšem Pavlovo pojetí spásy v Ježíši Kristu nezávisle na observanci mojžíšského Zákona ukázalo jako nosné a pro budoucnost určující.

Pavlův přínos pro konstituování křesťanství

Základní otázkou, na niž je třeba hledat odpověď, je otázka, jak mohli křesťanští misionáři uspět s tak zvláštní nabídkou ukřižovaného židovského mesiáše jakožto zachránce světa a nositele naděje na nový definitivní spravedlivý svět v pohanském prostředí. Jak mohl Pavel tak výrazně oslovit své adresáty svou zvěstí o vykoupení skrze kříž, když smrt na kříži platila – a právě v pohanském světě – za něco nízkého, odporného a budícího hrůzu? Najít odpověď na tuto otázku je velmi obtížné, protože nemáme k dispozici žádné dobové prameny, o něž by se v hledání odpovědi dalo opřít, kromě knih Nového zákona. Ale ty jsou svědectvím víry, i když prozrazují, že ani po jejím přijetí nezmizely životní problémy. Z logiky věci samé však plyne, že tato nabídka musela něčím podstatným oslovovat tehdejšího člověka,⁷⁰⁸ možná paradoxně právě v pohanském prostředí.

Antický svět v rozměrech římské říše byl složitým konglomerátem náboženských představ, sociokulturních prostředí, hodnotových systémů, vyspělé

708/ Stark ve svých publikacích (*The Rise of Christianity, Cities of God*) se jako náboženský psycholog a sociolog pokouší najít odpověď na tuto otázku, protože podle jeho propočtů v době Ediktu milánského, resp. Milánského ujednání, na začátku 4. století (313), který v zásadě zaručoval svobodu náboženských vyznání, bylo v římské říši téměř 9 miliónu křesťanů, zhruba asi 15% obyvatelstva (při uvažovaném počtu 60 miliónu obyvatel římské říše). O čtyři desetiletí později jich podle jeho výpočtů již bylo 53%, téměř 32 miliónů a na konci 4. století, kdy bylo za císaře Theodosia v r. 380 křesťanství vyhlášeno za státní náboženství, již nebylo prakticky koho „obracet na víru“. Stark, *Cities of God*, s. 67.

kultury a úděsné bída, bezstarostného života a naprosté životní nezajištěnosti, vysokých morálních ideálů a nejhorších zločinů i v nejvyšších patrech společnosti. Pro většinu členů společnosti byl životní perspektivou zápas o přežití, nespravedlnost mocných a bezvýznamnost ve společnosti postavené na společenské prestiži a sebe prezentaci, tedy úděl chudých a pohrdaných na okraji toho, co hodnotíme jako vyspělou antickou společnost. V 1 K 1,26–29 hovoří Pavel o většině obce jako o slabých, neurozených, nevzdělaných a doslova „nejsoucích“ (*ta mé onta*), tedy těch, kteří byli v očích společnosti přehlíženi, kterým nestálo za to věnovat jakoukoliv pozornost. A právě tito uvěřili. Pavel říká, že právě tyto si Bůh vyvolil, aby zahanbil mocné, vznešené, moudré tohoto světa. Celá výpověď je jasným signálem změny hodnotového systému, kterou nová víra nabízela.

S šířením nové víry do pohanského prostředí docházelo také ke změně životního stylu: Ježíš coby putující kazatel působil v zemědělské Palestině a jeho bezprostřední adresáti pocházeli především z vesnického (galilejského) prostředí. Není jistě náhodné, že města (např. Sepforis a Tiberias, která nepochybně znal) nehrají v jeho hlásání žádnou roli. Své poslání naplnil sice v Jeruzalémě, největším městě Palestiny, ale jeho kázání tam narazilo na značný odpor vrchních vrstev společnosti i jimi zmanipulovaného obyvatelstva. I tam oslovoval svou nabídkou nového Božího jednání, blízkosti Božího království, víceméně lidové vrstvy a své souputníky z Galileje a snad i další poutníky. S helénisty, jejichž misijním protagonistou se poměrně brzo stal Pavel z Tarsu, se situace změnila. Orientace na města byla dána již jazykově: ve městech se mluvilo řecky, na venkově různými lokálními jazyky a nářečím. Změnil se samozřejmě i obsah hlásání. Obsahem se stalo Boží jednání v Ježíši Kristu, výkupný charakter jeho smrti a zmrtvýchvstání. Zvěst sice zůstává orientována především na chudé lidi, nikoliv však svou podstatou – neboť nabídka vykoupení platí pro všechny –, nýbrž pro větší otevřenost těch, kdo potřebují a hledají naději. To byli především lidé zápasící o přežití, o své „místo na slunci“. Antická velkoměsta, do nichž se uchýlovali lidé doufající v lepší možnost obživy z různých koutů říše, byla prostředím kosmopolitním a odcizeným, v němž jedinec ztrácel své přirozené vazby ze svého původního prostředí a těžko nacházel nové, v němž individuální osud nehrál vůbec žádnou roli. Většina městského obyvatelstva trpěla hladem, nemocemi a strádáním všeho druhu a byla často obětí nejrůznějších katastrof (požárů, zemětřesení, epidemií, válek). Životní perspektiva byla velmi krátká, stěží stačila na výchovu nové generace. Kromě tělesné bída se život v řecko-římských městech vyznačoval i vysokým stupněm sociálního

chaosu,⁷⁰⁹ který byl mimo jiné zapříčiněn vysokou úmrtností a neustálým přílivem nových obyvatel, jimž chyběla sociální integrace i možnost obživy, a tak se často uchýlovali ke kriminálnímu jednání a agresi vůči druhým. Proto hrály tak významnou roli všelijaké paralelní společenské struktury, ať už to byly spolky, židovské obce, mysterijní kulty nebo posléze obce křesťanské. „Městům naplněným bezdomovci a chudinou nabízelo křesťanství dobročinnost a naději. Městům naplněným nově příchozími a cizinci křesťanství nabízelo bezprostřední bázi pro zakotvení. Městům naplněným sirotky a vdovami křesťanství poskytovalo nový a rozšířený smysl rodiny. Městům rozervaným prudkými etnickými konflikty křesťanství nabízelo novou bázi pro sociální solidaritu. [...] A městům konfrontovaným s epidemiemi, požáry, zemětřeseními nabízelo křesťanství účinné pečovatelské služby.“⁷¹⁰

Oficiální náboženský kult byl velmi „studený“ a neměl rozměr individuální zbožnosti a provázanosti se životem jednotlivce, proto lidé vyhledávali mystéria, východní náboženské kultury i další alternativní formy individuální zbožnosti. Křesťanství nabízelo osobní vazbu k Bohu i ke společenství, solidaritu a rovnost. Přinášelo však ještě něco, co bylo pro tehdejší svět těžko uvěřitelné: hlásalo Boha, kterého zajímá život jednotlivce, který dokonce miluje člověka a který se z lásky k člověku zcela vydává a vzdává sebe (srov. Fp 2,6–11). Jestliže křesťané v čele s Pavlem hlásali spásu skrze ukřižovaného Mesiáše, tak se dá předpokládat, že tato zvěst mohla nalézt – i přes onen všeobecný odpor ke kříži – pozitivní ohlas právě u těch lidí, kteří bídu a ponižení zakoušeli jako svou každodenní skutečnost.⁷¹¹ Kříž byl jistě bláznovstvím a pohoršením (srov. 1 K 1,18–25) pro lidi vzdělané a společensky zakotvené, ale zároveň nadějí pro lidi, kteří ho žili jako součást svého každodenního života. Víra v Boha, který miluje do krajnosti, který se stává člověkem, aby nesl jeho bídu se vším všudy, to byla zcela nečekaná nabídka.

709/ Stark, *The Rise*, s. 158 a dál, mluví o „sociálním chaosu a chronické městské bídě“, o „přírodních a sociálních katastrofách“ (válečné konflikty, vybití obyvatel, vyplundrování, srovnání se zemí, zemětřesení, požáry, epidemie).

710/ Tamtéž, s. 161. Stark ovšem mluví o situaci v delší časové perspektivě prvních století, nikoliv pouze o druhé polovině 1. století n. l.

711/ Tamtéž, s. 29–47 poukazuje na to, že křesťanství od samého počátku nebylo hnutím nejnižších společenských tříd (proletariátu), nýbrž nalezlo svou odezvu v nižší střední třídě s určitou vazbou i na členy vyššího společenského postavení, neboť nebylo hnutím politickým, nýbrž kultovním, tj. novým náboženstvím. Je nepochybné, že křesťanské obce se skládaly z lidí různého sociálního postavení, od otroků až po příslušníky městské aristokracie, většina z nich však náležela k lidem žijícím se vlastními rukama, tedy žijícím kolem hranice existenčního minima. Stark příliš zevšeobecňuje poznatky z oblasti sociologie náboženství, aniž bere v úvahu vlastní novozákonní texty a další svědectví.

M. J. Gorman hovoří o paradoxní dynamice městského života neelity: na jedné straně díky životu „face-to-face“ mohli být ti, kdo byli považováni za živly ohrožující město nebo impérium, vystaveni ostrakizaci, násilným akcím městské spodiny nebo politickým akcím úřadů, na druhé straně poselství a komunity, jež nabízely spásu, rovnost a vliv všem bez ohledu na jejich sociální status, mohly snadno vyvolat zájem této neelity a jejich myšlenky se mohly snadno šířit.⁷¹²

Orientální a mysterijní kulty nabízely sice útěk z tohoto světa bída, ale to se jen velmi omezeně mohlo promítat do každodenního života. Mysterijní kulty (zejména v 1. století n. l. rozšířený kult Kybéle a Isis) nabízely individuální vztah k božstvu, emocionální prožitek, možnost vykoupení z předchozí viny v rituálu zasvěcení, a proto nalézaly své přívržence. Tyto kulty sice nabízely uspokojení potřeby náboženského prožitku a individuálního vztahu, neměly však dostatečnou vazbu na praktický život, nenabízely skutečný alternativní prostor.

Judaismus nabízel obraz transcendentního vznešeného, osobního Boha, stvořitele a Pána světa, který jedná ve prospěch člověka a je garantem mravního řádu, díky tomu také přitahoval zájem antického člověka. Vyžadoval od svých vyznavačů vzájemnou solidaritu, úctu, sociální spravedlnost, etické normy byly pevnou součástí náboženského systému. Jednou ze základních konstitutivních tradic židovstva je tradice Boha, který osvobozuje a vysvobozuje (z otroctví) a tuto svobodu jako dar a úkol dává svému vyvolenému lidu v jednotě víry a lidského jednání, jak je to zakotveno v Dekalogu. Na tuto tradici mohlo rodící se křesťanství navázat a specifikovat ji, jak to důsledně činil Pavel. Avšak ani židovství (nehledě na to, že nebylo misijním náboženstvím a od ostatního světa bylo oddělováno kultickými bariérami) nebylo s to nabídnout pojetí Boha, který se solidarizuje s člověkem do nejzazšího důsledku a bere na sebe kříž v osobě svého Syna. Křesťanství navíc přinášelo zvěst o definitivním vítězství nad smrtí ve zmrtvýchvstání Ježíšově a naději na nový svět Božího království⁷¹³ (panování), jenž se začal uskutečňovat již na této zemi. Ježíš nebyl mytická postava, nýbrž konkrétní člověk se svým příběhem, slovy a činy, dosvědčovanými živými lidmi, k němuž bylo možné mít velmi osobní vztah, jak to bylo možné vidět i na jeho hlasatelích a misiónářích, jako byl právě Pavel. To vše tedy mohlo hrát roli pro akceptaci křesťanské zvěsti v tehdejší pohanském světě.

⁷¹²/ Gorman, *Apostle*, s. 37.

⁷¹³/ Myšlenka vzkříšení z mrtvých nebyla obecně rozšířena ani v antickém, ani židovském světě. Život po smrti měl podle tehdejších převažujících představ stínovou kvalitu v podsvětí či šeu.

Z dochovaného materiálu se zdá, že to byl především apoštol Pavel, kdo výrazně ovlivnil prosazení evangelia jakožto zvěsti o Ježíšově smrti na kříži a jeho vzkříšení z mrtvých v pohanském světě. Rozvinutí teologie kříže jako nosného konceptu i pro život člověka-následovníka Krista i celého společenství věřících je Pavlovou velkou zásluhou.

Křesťanství ani v počátečních generacích (a to již v době Pavlově) však nezůstalo omezeno pouze na vrstvu neelity, tedy relativně chudých, i když převážná část konvertitů z ní pocházela. Již z 1 K 1,26–29 i dalších údajů jeho listů a např. ze Skutků apoštolů je zřejmé, že sociální škála křesťanských obcí byla od počátku relativně široká, a to od otroků až po retainers a ojedinele až po představitele lokální elity. Z toho je také zřejmé, že křesťanská nabídka byla schopná oslovit širokou škálu lidí. Poměrně brzo (již ke konci 1. století) se dostává i do prostředí císařského dvora. U těchto lidí, spíše jednotlivců, mohl hrát důležitou roli především osobní aspekt zbožnosti, důraz na lásku, solidaritu a sociální vazby v obci. 1 K 11,17–33 svědčí o tom, že pro ně nebylo snadné překonat zcela sociální bariéry a myšlenková schémata tehdejší společnosti (viz i 1 K 1,12–18).

Křesťanství bylo zpočátku vnímáno pohanskou společností jako jedna z odnoží židovství. Byl to právě apoštol Pavel, který rozhodujícím způsobem přispěl k jeho emancipaci ze židovství, a to tím, že odmítl Zákon v jeho spásonosné funkci. To samozřejmě mohlo vést v pohanské společnosti k většímu zájmu o křesťanství u těch, kteří se již dříve zajímali o židovství a jeho nabídku, protože to uchovávalo vznešenou ideu jediného transcendentního Boha, mravní ideály a praktickou vazbu víry na konkrétní život, tradice náboženství „knihy“, ale bez omezení oddělovacími kultickými předpisy.⁷¹⁴ Jak mohl Pavel, sám židovského původu, znalec Zákona a tradic otců, dospět k tak radikálnímu kroku, jakým bylo odmítnutí spásonosné funkce Zákona, tj. plnění skutků Zákona, které znamenaly zachování identity vyvoleného Božího lidu?

První část odpovědi na tuto otázku je třeba hledat ve vývoji, k němuž došlo již v Jeruzalémě v prostředí helénistů, jak o tom byla řeč na počátku této kapitoly. Neboť právě v tomto prostředí se uvolňovala vazba na Chrám a posléze i Zákon, což bylo posíleno i zesílenou konfrontací s pohanským světem v rámci přesídlení do Antiochie a odtud rozvíjeného misijního půso-

714/ Tato tradiční interpretace převahy křesťanství nad židovstvím v antickém světě však bývá dnes zpochybňována zejména židovskými exegety a historiky s odůvodněním, že v antické společnosti nebyly hranice mezi pohanským a židovským světem tak striktní, jak se mělo dosud za to. Viz např. práci P. Eisenbaum, *Paul was not a Christian* (kapitola 6 *Who Is and Who Isn't a Jew*, s. 99–115; zejm. s. 109–115).

bení. Zaměření na univerzální dimenzi Ježíšova poselství a Božího jednání skrze něj a v něm nepochybně muselo vést i k základním otázkám platnosti ustanovení Zákona pro pohany. Jestliže má Boží spásné jednání v Ježíši Kristu univerzální platnost, jaký má být vztah Ježíšových učedníků pocházejících z pohanství (v první fázi nejspíš z řad bohabojných či sympatizantů s židovstvím) k těm ustanovením Zákona, která oddělovala svět pohanský a židovský? Tato otázka se musela dříve či později vynořit, protože stát se křesťanem znamenalo něco jiného než být bohabojným či sympatizantem, znamenalo to úplnou integraci do církevního společenství. Pokud tato společenství existovala v rámci židovské obce (synagogy), pak to s narůstajícím počtem konvertitů k víře v Ježíše Krista muselo vyvolávat problémy „dvojího statutu“, jak to ostatně vyplývá z toho, co se odehrálo v římské obci a skončilo Claudiovým dekretem. Pavel se seznámil s křesťanskou zvěstí právě v prostředí helénistů (kde také původně pronásledoval rodící se církev – nejspíš i z těchto důvodů) v Damašku a zejména v Antiochii a byl i aktivně účasten onoho překotného vývoje. Právě jako znalec židovských tradic si jistě musel takové otázky klást.

Druhou část odpovědi na položenou otázku skýtá Pavlova osobní zkušenost se zmrtvýchvstalým Pánem, ono setkání či obrácení před Damaškem. Právě Pavel, jenž byl jedním z nejhorlivějších reprezentantů dodržování tradic otců, byl konfrontován se skutečností, že observance Zákona nestačí. Bůh zjevuje svou vůli definitivně nikoliv v Zákonu, nýbrž v osobě Ježíše Krista a v jeho údělu. Tímto poznáním, podmíněným osobním setkáním s Ježíšem Kristem, byl pro Pavla Zákon ve své platnosti relativizován. Pavel to později vyjádřil velmi pregnantně v Listě Římanům: „Bratři, toužím z celého srdce a modlím se k Bohu, aby Izrael došel spásy. Vždyť jim mohu dosvědčit, že jsou plni horlivosti pro Boha, jenže bez pravého poznání. Nevědí, že spravedlnost je od Boha, a chtějí uplatnit svou vlastní; proto se spravedlnosti Boží nepodřídili. Vždyť Kristus je konec⁷¹⁵ zákona, aby spravedlnosti došel každý, kdo věří“ (Ř 10,1–4).

Pavel se zřejmě problémem obrázky, resp. observance Zákona, zpočátku příliš nezabýval, protože to v jeho očích nebylo důležité. Teprve když se setkal s tím, že dodržování ustanovení Zákona vede k rozkolu v obci (spor s Petrem v Antiochii, působení jeruzalémských misionářů z okolí Jakubova), že v obci si najednou nejsou všichni rovni, že slavení Večeře Páně už není jednotícím

715/ V řečtině použité slovo *telos* je možné přeložit také jako cíl. Viz studii J. Brože *Telos* nomou, s. 5–30, v níž se přiklání k interpretaci tohoto pojmu především jako cíli.

momentem, tak obřízku jako symbol názoru, že spása je v Ježíši Kristu-Židu (tedy i v nutném dodržování Zákona), radikálně odmítl a celý problém teologicky reflektoval, jak o tom svědčí listy Galatským a Římanům. Ježíš je koncem (*telos*) i vyvrcholením Zákona; platnost Zákona jako cesty spásy končí. Zákon je překonán nejen proto, že měl přípravnou a výchovnou funkci, ale také proto, že vyvolení Izraele, jehož byl Zákon nositelem i svědkem, je v Kristu rozšířeno na všechny lidi. V Kristu mají všichni přístup k tomuto Božímu vyvolení, Zákon jako „přístupová cesta“ ke spáse pozbyl své platnosti, Izrael přestal být jediným⁷¹⁶ vyvoleným synem Božím.

Pavlov jednoznačný důraz na spásu v Ježíši Kristu měl i svoje společenské důsledky v obci: „Není už rozdíl mezi židem a pohanem/Řekem, otrokem a svobodným, mužem a ženou. Vy všichni jste jeden v Kristu Ježíši“ (Ga 3,28). Být v Kristu je novým bytím, které ruší význam náboženských, sociálních, sexuálních rozdílů. Nezáleží na tom, čím kdo byl před tím, čím je v rámci společenské struktury, svou pohlavní určeností, nýbrž jen na tom, že patří ke Kristu. To je jeho určujícím znakem, to druhé je vedlejší. Negen tedy obřízka, ale cokoliv, co bylo předtím, než se člověk stal křesťanem, bledne ve světle Božího vyvolení v Kristu. Radikalitu tohoto jeho názoru, dovedenou do konkrétních důsledků v obci jakožto místu Kristovy přítomnosti, nebyli lidé tehdy a nejsou ani dnes schopni plně přijmout.

Pavel také, zřejmě jako první, reflektoval vztah mezi Židy a křesťany v rámci dějin spásy. Mnohá místa jeho listů svědčí o hledání rovnováhy mezi spásou v Kristu a vyvoleností Židů, reprezentovanou také Zákonem. Nejvíce se k ní přiblížil právě v listě Římanům (kap. 9–11). Jeho obraz ušlechtilé olivy (židovství) a planých větví (pohanství), jež jsou na ušlechtilý kmen naroubovány, aby nesly pravé ovoce, ji vyjadřuje velmi názorně. „Jestliže tys byl vyřazen ze své plané olivy a proti přírodě naroubován na ušlechtilou olivu, tím spíše budou na svou vlastní olivu naroubováni ti, kteří k ní od přírody patří!“ (Ř 11,24). Nejde tedy jednoduše o popření role Židů v dějinách spásy, o odmítnutí Zákona v jeho funkci v Božím plánu spásy, nýbrž o jeho relativizaci jakožto jediné a jedinečné cesty spásy, tedy Boží spravedlnosti, jako možnosti obstát na základě vlastní síly před Božím soudem. Jak větve plané, tak větve ušlechtilé musejí být naroubovány pěstitelem na ušlechtilý kořen. Spása je pro všechny jedna a Bůh ji daruje zbytku židovského národa tím spíše, že ji daroval pohanům. Pavel argumentoval nejen z perspektivy vyvolení, nýbrž i z druhého konce: Židé

⁷¹⁶ Slovo „jediným“ je třeba zdůraznit, protože Izrael zůstal vyvoleným Božím synem, ale Boží synovství je v Kristu darováno všem. Srov. Ř 9–11, jako shrnutí lze citovat 11,29: „Vždyť Boží dary a jeho povolání jsou neodvolatelná.“

stejně jako pohané stojí před Bohem v pozici hříchu, nesplnitelného dluhu. Navzájem se nemají čím vychloubat. Všichni stojí pod Božím nárokem, kterému pro svůj hřích nejsou s to dostát. Všichni potřebují vykoupení ze situace své sebestřednosti, svého odvratu od Boha, ze své nesmazatelné zadluženosti. Všichni bez rozdílu, Židé i pohané. V dalším historickém vývoji tato rovnováha bohužel udržena nebyla.

Misie na Západ byla především misíí městskou. Pavel, ale nejenom on, zakládal nové obce ve městech, velmi často ve městech, která byla centrem určité oblasti. Tím zahájil nový typ misie, která byla již misíí z určitého místa (vzorem mu nejspíš mohla být obec v Antiochii). To je vidět např. na charakteristice obce v Tesalonice (1 Te 1,8; 4,10), která se stala zdrojem šíření evangelia po celé provincii. Podobně tomu bylo zřejmě v Korintě, hlavním městě provincie Achaia, kde Pavel podle Sk (18,11) zůstal jeden a půl roku, a v Efezu, kde pobyl ještě déle, snad tři roky (Sk 20,31). Všude tam vznikaly místní obce z tamních křesťanů, vázané na dané místo. Spojníci mezi nimi byl Pavel a jeho spolupracovníci. Obce však od počátku měly svou jistou organizaci, která nebyla totožná s pevnými úřady z pozdější doby, ale vytvářela předpoklady pro jejich vznik. Důležité bylo ovšem Pavlovo pochopení obce jako živého organismu, v němž jsou jednotliví členové na sebe odkázáni jako údy těla (viz Ř 12,4n. a 1 K 12,12–26). Toto tělo má sakramentální povahu, protože je spojeno účastí na krvi a těle Kristově (1 K 10,16–17). Proto nešvary při slavení večeře Páně tomuto tělu škodí a znevažují jeho sakramentální povahu (viz 1 K 11,20–30). Církevní obec je společenstvím svatých, resp. posvěcených, ne pro vlastní zásluhy a morální dokonalost, nýbrž pro vyvolení od Boha a povolání ke spáse skrze Ježíše Krista. Je společenstvím svatých, protože Bůh je svatý. Každý nešvar v obci je tedy znevážením Boží svatosti. Mluví-li Pavel o církvi, má na mysli především konkrétní obec, ale zároveň už on sám svou osobou i činností reprezentuje církev jako celek (sbírka pro jeruzalémské křesťany, organizovaná v celém okruhu Pavlovy působnosti, stejné zvyklosti – 1 K 11,16; jednotné učení – 1 K 4,17 apod.). Pavel sice ještě nepojímá církev jako jednotně strukturovanou veličinu (ve smyslu dnešní např. katolické církve), ale je si vědom vzájemných vazeb a souvislostí mezi obcemi. Obce jsou sice na sobě nezávislé, ale existuje mezi nimi spojení skrze Pavla a další a skrze požadavek vzájemné solidarity. Jako společné centrum chápe i Pavel ještě jeruzalémskou obec (např. Ga 2,2; Ř 15,27).

Šíření křesťanství na jih

Do Egypta se křesťanství dostalo zřejmě poměrně brzy, F. Vouga⁷¹⁷ uvažuje o době ještě před rokem 50. Jako doklad uvádí Apolla, který byl podle Sk 18,24 z Alexandrie a působil jako křesťanský misionář, svým způsobem v konkurenci s Pavlem, zejména pokud jde o korintské křesťany. „Apollonova kazatelská činnost byla v Korintu vnímána jako helénisticko-židokřesťanská mudroslovná teologie (1 K 1,18–3,4) a Pavel cituje ve své polemice s Apolionem a s tím, jak ho korintští pochopili, jakýsi ‚spis‘ (1 K 2,9), jemuž ze známých pramenů odpovídá jedině Tomášovo evangelium a Rozhovor Vykupitele.“⁷¹⁸ Vougovy datování je možná posunuto příliš dolů, nicméně je možné mít za to, že křesťanství v Egyptě zakotvilo před koncem 1. století n. l. a rozvinulo se zde do osobité podoby.⁷¹⁹

Rozchod s židovstvím

Rozchod křesťanských obcí se synagogou je kladen do souvislosti s tzv. Birkat hamminim, tj. s 12. prosbou židovské synagogální modlitby Š'mone esre (modlitbou 18 požehnání), v níž prosí Izrael za osvobození z rukou utlačovatelů a zničení bludařů. Podle F. Vougy⁷²⁰ však tato modlitba, resp. její 12. prosba, nemusela mít jednoznačně na mysli křesťany, navíc nemáme žádné spolehlivé doklady o jejím autentickém znění právě v inkriminované době.

717/ Dějiny, s. 87.

718/ Tamtéž, s. 87. Podle něj šlo o takovou podobu křesťanství, které bylo příbuzné s helénisticko-židovskou moudrostí, Filónovou teologií a gnostickými skupinami.

719/ M. Dospěl, Hledat, uvádí křesťanství jako doložené až mnohem později, a to na základě jak archeologických tak písemných svědectví. Nejstarší zpráva (pomineme-li nejasné údaje ze Sk) je v Eusebiovyh Církevních dějinách. Údajně zde působil evangelista Marek (Eusebius, Církevní dějiny II,16 a 27): „Tento Marek měl odcestovat do Egypta a tam hlásat evangelium, které napsal. V Alexandrii založil křesťanskou obec. Hned na začátku uvěřilo velmi mnoho mužů a žen. Vedli velmi zdrženlivý a přísný život, takže i Philo uznal za vhodné napsat o jejich shromážděních, jejich hostinách, zaměstnání i o celém způsobu života“ (II,16). „V 8. roce Neronovy vlády převzal po evangelistovi Markovi vedení alexandrijské církve Annianus...“ (II,27). Dospěl, Hledat, uvádí s odkazem na literaturu (pozn. 1) o Markovi: „... do země prý přišel mezi léty 39–50 a 8. května 68 tu byl i umučen.“ Podle Eusebia by se byl Annianus stal po Markovi biskupem alexandrijské obce kolem r. 62.

720/ Dějiny, s. 155. K tomuto názoru se kloní stále více historiků; viz Schäfer, Dějiny, s. 136: „Pravdivá je na tomto tvrzení skutečnost, že výslovné prokletí *minim* do této modlitby vešlo za Gamliele II. Pravděpodobně nešlo o úplně novou pasáž, ale spíše o změnu a rozvedení nějaké původní. Nic také nesvědčí o tom, že by se původně a primárně jednalo o křesťany v užším slova smyslu. Bližší zkoumání jednotlivých znění ukazuje, že *birkat ha-minim* se obracela původně proti dvěma skupinám, totiž jednak proti židovským heretikům různé provenience a různého zaměření a na druhé straně proti římské vrchnosti.“

Její aplikace na křesťany mohla být lokálně podmíněna.⁷²¹ Tato prosba byla zaměřena proti heretikům všeho druhu a proti římské okupační moci, resp. proti těm, kteří byli ochotni tolerovat ty, kteří se odchylovali od „ortodoxie“ a rozkládali tak společenství zevnitř: „Tato prosba má posílit sebevědomí vyvoleného společenství, vycházející ze židovského pojetí dějin spásy, a přitom jasně vytyčit hranice tohoto společenství, do nichž se odstředivé prvky nevejdou.“⁷²² Proces vydělování křesťanských obcí ze synagogálního společenství zůstává pro oblast Palestiny v jednotlivých fázích nerekonstruovatelný, nicméně z Matoušova i Janova evangelia zřetelně plyne, že v době vzniku obou spisů byla již tato roztržka dokonána. Důvody, proč k tomu došlo, leží podle mého názoru především ve vývojové dynamice obou společenství. Židovská komunita se po roce 74 (po prohrané válce) uzavírá sama do sebe a vůči všem odchyilkám, zejména pak spojeným s helénismem, je velmi ostražitá. Otevřenost helénistického judaismu (např. Filón Alexandrijský) je víceméně odmítnuta. Snad i v polemice s rozšiřujícími se pohanokřesťanskými obcemi je odmítnuta i Septuaginta a je postupně uzavírán židovský kánon.⁷²³ Na rozdíl od této ortodoxně konzervativní tendence rabínského židovství se křesťanství stále více etabluje právě v tomto pohanském světě, vůči němuž se židovství uzavírá, ve světě řecko-římské kultury, upouští od mnoha ortodoxních praktik a buduje vlastní identitu. Ambivalentní, avšak spíše negativní hodnocení Je-

721/ F. Vouga, *Dějiny*, s. 155, uvádí znění 12. prosby ze zlomku z káhírské genizy:

„A pomlouvačům ať nekyne naděje.

A svévolné brzy podvrátí a svrhne a pokoř za našich dnů.

A Noserim a Minim nechť zhynou, nechť jsou vymazáni z Knihy života a nejsou do ní zapsáni spolu se spravedlivými.

Pochválen budiž, Hospodin, jenž ničí nepřátele a pokořuje svévolné.“

Výrazem *Noserim/Nozrim* jsou míněni křesťané, výrazem *Minim* heretici; podle Vougy však tato část nepatří k nejstaršímu podání této modlitby. Podobného názoru jsou i Stegemannové, *Urchristliche Sozialgeschichte* s. 206n. Podle nich byla tato část vložena do modlitby 18 proseb mezi léty 135–150 n. l. Stejně i K. M. Fischer, *Das Urchristentum*, s. 131.

722/ F. Vouga, *Dějiny*, s. 155. Zde na s. 154nn. je shrnuta problematika pramenů k rozchodu křesťanů a Židů, doklad vztahů 12. prosby Amidy na křesťany by mohl být podle jeho názoru vyvozen z Justina, *Dialog* 16; 47; 93; 95; 103; 117; 133; 137. Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 207, navíc poukazuje na skutečnost, že toto vyloučení by bylo mělo především liturgický charakter, „totiž zabránit tomu, aby heretici (možná také křesťanští Židé) působili v synagoze jako předčitatelé modliteb“.

723/ V literatuře běžně citovaný názor, že židovský kánon byl uzavřen na konci 1. století n. l. v souvislosti s rabínskou školou v Jabné, opírající se i o výčet posvátných knih v díle Josepha Flavia *O starobylosti Židů* VIII, s. 37–40 (*O starobylosti Židů*. Můj život, s. 24), je dnes korigován poukazem na to, že o některých knihách Spisů (Ketubim) se vedly spory či debaty ještě v 2. století nejméně do Bar Kochbova povstání. Tzv. židovský kánon nebyl nikdy oficiálně definován nějakým veřejným jednorázovým aktem. Srov. Schäfer, *Dějiny*, s. 136n.

žíše a křesťanství z pohanství je obsaženo ve Zjevení Abrahámově (kap. 29),⁷²⁴ jež vzniklo mezi lety 70–120.⁷²⁵ Matouš (10,17) a Jan (16,2) svědčí o roztržce mezi křesťanskou obcí a synagogou, o vyhnání křesťanů ze synagogy, jehož důvodem byla víra v Ježíše jako mesiáše (srov. J 9,22–35; 12,42). J 16,2 hovoří dokonce nejen o vylučování ze synagogy, nýbrž i o zabití jakožto činu, kterým se má sloužit Bohu. „Budou vás vylučovat ze synagogy; ano, přichází hodina, že ten, kdo vás zabije, bude se domnívat, že tím uctívá Boha.“⁷²⁶

Protože však židovství požívalo v římské říši všelijakých výsad, objevovala se i snaha (viditelná např. v Lukášově evangeliu a výrazně ve Skutcích apoštolů nebo Didaché) legitimovat křesťanství jako pravé pokračování židovství, zatímco současné židovství bylo chápáno jako římské říši nepřátelské. I to vedlo k tomu, že se křesťanství od židovství částečně distancovalo.

V obcích mimo Palestinu byla vazba na židovství mnohem volnější, ne-li prakticky žádná, už podstatně dříve. Např. v římské obci došlo ke konfliktům již ve 40. letech, a to zřejmě natolik výrazným, že císař Claudius vyhnal Židy i židokřesťany z Říma (tzv. Claudiův edikt z roku 49⁷²⁷). Tyto dvě skupiny nebyly navenek ještě rozlišeny. Je docela možné, že pohanokřesťané mohli v Římě zůstat.⁷²⁸ Tento edikt ztratil zřejmě poměrně brzo svou platnost (Claudius zemřel roku 54) a vyhnání židé/židokřesťané se mohli vrátit;⁷²⁹ po návratu židokřesťanů zpět už nicméně existovaly obce nezávislé na synagoze. Pokud je 16. kapitola Pavlova listu do Říma skutečně adresována do Říma,

724/ Knihy tajemství a moudrosti III, s. 83. V této kapitole je křesťanství sice uchopeno jako něco, co vychází ze židovství (z Abraháмова potomka Ježíše, který zde ovšem není jmenován, pouze označen jako „muž hanobený a bitý, pohany a Azázelem uctíváný“), ale co je v posledku pokušením, svodem z pravé cesty: „(11) A ti, které jsi viděl přicházet z levé strany obrazu, aby se mu poklonili, to jsou mnozí pohané, kteří v něho doufají. (12) A ty, které jsi viděl ze svého pokolení přicházet z pravé strany, kteří ho buď hanobili a bili, nebo se mu klaněli, mnozí z nich naleznou v něm pohoršení. (13) To je ten, který vyzkouší ty z tvého pokolení, kteří se mu klaněli na konci dvanácté hodiny při zkrácení věku bezbožnosti. (14) Dříve, však než dozraje věk spravedlnosti, dostaví se můj soud nad podvodnými pohany a ode mne odvedeným lidem z tvého pokolení.“

725/ Knihy tajemství a moudrosti, s. 62.

726/ Paralely k takovému postupu lze najít v Kumránu nebo v rabínském židovstvu – viz Vouga, Dějiny, s. 165. Ale už apoštol Pavel ve svých listech hovoří o pronásledování křesťanských obcí ze strany Židů (1 Te 2,14–16) i o svém vlastním pronásledování (kamenování, bití: 2 K 11,24n.: „Od Židů jsem byl pětkrát odsouzen ke čtyřiceti ranám bez jedné, třikrát jsem byl trestán holí, jednou jsem byl kamenován...“). Srov. též J. Brož, Církev a synagoga, 11nn.

727/ Někdy je datován už do roku 41. Zpráva o tomto ediktu je u Suetonia v jeho Životech 12 císařů. De vita Caesarum, Claudius 25,3: „*Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit.*“ – Židy vypudil z Říma, protože tam vlivem Chresta vytrvale vyvolávali nepokoje. Cit. dle: Frolíková, Rané křesťanství, s. 32.

728/ Srov. Wilckens, An die Römer I, s. 35–39.

729/ Podle Ř 16,3 jsou Priska s Akvilou opět zpátky v Římě.

pak existovala v Římě různá křesťanská společenství scházející se po domech (domácí církve). Obě skupiny (tj. židé a křesťané) už byly vnímány obyvatelstvem jako odlišné. O tom svědčí i jejich hodnocení Tacitem v souvislosti s požárem Říma v roce 64, který nechal založit císař Nero, ale obvinil prý z něho křesťany, které pak kvůli tomu pronásledoval.⁷³⁰ Tacitus i Suetonius hodnotí křesťanství nikoliv jako pokračování židovství, nýbrž jako kvalitativně nový fenomén, totiž jako bezbožnost a pověru. Jiné křesťanské obce, zejména ty, které byly dílem pavlovské misie, jsou od samého počátku (tj. možná už od konce 30., jistě od 40. let) na židovství (synagoze) nezávislé (např. Tesalonika, Filipy, Korint, galatské obce).

Rozmanitost křesťanství a vznik prvních herezí

Jak vyplývá z Lukášova prologu (L 1,1–4), ale i dalších spisů Nového zákona, existovala už v 80. letech 1. století značná rozmanitost postojů, názorových proudů, které se navzájem více nebo méně tolerovaly. To už však bylo křesťanství rozšířené po celém středomořském světě a procházelo mnoha proměnami. Výrazným problémem se na konci 1. a během 2. století pak stala křesťanská gnóze, jež vedla nejen k rozkolu v tzv. janovských obcích, ale i k velkému názorovému tříbení v celé církvi. Gnóze byla sice největším, ale ne jediným odlišným názorovým proudem. Od samého počátku existovala velká rozmanitost postojů a interpretací Ježíšova dědictví, jež byla dána i rozmanitými východisky a prostředím, s nimiž se zvěst o spáse v Kristu setkávala. Už Pavlovy listy jako nejstarší svědci vývoje křesťanství svědčí o konkurujících přístupech a konfliktech, o dramatickosti vývoje, který se dopředu nedal najisto odhadnout.⁷³¹

Téměř všechny pozdější spisy Nového zákona od deuteropavlovských listů a Skutků až po Janovy listy a Zjevení reagují na alarmující fenomén herezí různého druhu. Sk 20,29n to vyjadřují jasně: „Vím, že po mém odchodu přijdou mezi vás draví vlci, kteří nebudou šetřit stádo. I mezi vámi samými povstanou lidé, kteří povedou scestné řeči, aby strhli učedníky na svou stra-

730/ Dle H. Frolíkové, *Rané křesťanství*, s. 28n., je informace o potrestání křesťanů jako původců požáru ojedinělá. I ostatní autoři hovoří o pronásledování křesťanů za Nerona, ale ne v souvislosti s požárem Říma. Suetonius (70–140) i Tacitus (asi 55–120) hodnotí křesťanství jako pověru. Tacitus hovoří o „*repressaue in praesens exitiabilis superstitio*“ (tehdy potlačená zhoubná pověra), Suetonius (De vita Caesarum, Nero 16,3) o „*Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae*“ (křesťané, druh lidí nové a škodlivé pověry).

731/ Mnohohlasnost teologických přístupů dokládá sám Nový zákon, v němž se jednotlivé teologické přístupy doplňují, ale také si konkurují.

nu.“ Aby bylo možné prohlásit něco za falešné učení, musí být ujasněno, co je pravé učení. Hodnocení nějakých názorů jako heretických a nepřijatelných znamená, že existuje fixovaná tradice a širší konsenzus, co tuto tradici tvoří. To ostatně odpovídá i stabilizaci křesťanství a jeho přeměně v jasně strukturovaná až hierarchizovaná společenství. Nicméně i ve své stabilizované podobě⁷³² zůstávalo křesťanství na konci 1. a na začátku 2. století velmi pluralitní. Rozšíření křesťanství bylo nečekaně rychlé, ale co důležitějšího: křesťanství bylo od samého počátku (podobně jako židovství samo) názorově rozmanité, místy až směřující k poměrně hlubokým konfliktům. Přesto nebo možná i díky tomu obstálo a ukázalo se vývojově jako nosné.

Jednotlivé skupiny rané církve

Stejně jako judaismus 1. století př. n. l. a 1. století n. l. ani rané křesťanství nepředstavovalo nějaký monolitický blok, nýbrž se v něm od samého počátku objevovaly skupiny různě zaměřené, různě akcentující a interpretující společnou zkušenost i tradici. Dnešní zpětná rekonstrukce jednotlivých skupin zůstane vždy jen hypotézou, protože materiál, z něhož můžeme na rozmanité skupiny usuzovat, tj. především novozákonní texty, představuje sám už pokročilé stadium integrace jednotlivých tradic a jejich potenciálních nositelů. Dopředu je nutné počítat s tím, že neexistovala žádná jednosměrná linie, po které se křesťanství po Ježíšově smrti a zážitku jeho zmrtvýchvstání vyvíjelo, to znamená, že nelze vývoj raného křesťanství pochopit jako vývoj od jednoduššího k složitějšímu, od primitivnějšího k pokročilejšímu, či od původního k sofistikovanějšímu a méně autentickému apod.

Ježíšovo hnutí se v poměrně krátké době rozrostlo početně i lokálně. To, co jednotlivé skupiny na samém počátku spojovalo, byl Ježíšův příběh a jeho pochopení, zkušenost zmrtvýchvstání, působení Ducha a očekávání brzkého Ježíšova příchodu jako definitivního nastolení království Božího. I s tímto společným dědictvím a majetkem však jednotlivé skupiny nakládaly různě, podle toho, jak to odpovídalo jejich situaci kulturní, intelektuální, náboženské i sociální, resp. na koho se svým poselstvím obracely, v jakém prostředí se pohybovaly. Od samého počátku je třeba počítat s tím, že evangelium, tedy zvěst o definitivním Božím zásahu v Ježíši z Nazareta, Pomazaném Božím (Christu), pro spásu světa (zpočátku především Izraele), bylo třeba inkulturovat, i když pro první čas (nicméně poměrně krátký) se dá počítat s výlučně

⁷³²/ Max Weber by nazval tento fenomén zevšeďněním charismatu.

a posléze výrazně židovským prostředím. Ale ani to samo, jak už bylo řečeno, nepředstavovalo jednotnou veličinu. Už existence oněch dvou skupin na samém počátku v Jeruzalémě (helénistů a hebraistů) s poněkud odlišnými postoji dokládá, že pluralita existovala od prvopočátku. Další vývoj ji ještě rozhojnil. Především na základě Pavlových listů a Skutků se dají v počátcích církve rozlišit některé skupiny, jež však nepředstavují úplný výčet:

- Židokřesťané-judaisté: umírnění (Jakub, bratr Páně), ortodoxní; někteří členové jeruzalémské obce, kteří chtěli i po pohanech dodržování celého mojíšského Zákona.
- Židokřesťané helénisté: skupina mluvící řecky kolem sedmi „jáhňů“.
- Pohanokřesťané – např. obec v Antiochii a odtud vycházející misie, nově zakládané obce mimo Palestinu v pohanském prostředí (např. obce zakladané Pavlem).
- Libertinistické charismatické skupiny křesťanů z pohanství „pregnostického“? ražení – Korint.
- Putující kazatelé a misionáři: galilejští učedníci a kazatelé (zejména na počátku vzniku církve) navazující na Ježíšův způsob života a veřejného působení.
- Židokřesťanští apoštolové a misionáři, např. Pavel, Petr, Barnabáš.

K tomu lze na základě dalších textů, především evangelních a dalších listů, přidat:

- Janovské obce, jež měly specifickou strukturu i teologické důrazy.
- Učitelé, tradenti mudroslovné tradice, proroci (o nich hovoří ještě Didaché).

Judaizující židokřesťané v Jeruzalémě a Judsku

Na počátku vývoje křesťanství stojí skupina učedníků Ježíšových, která vytvořila prvotní obec, resp. obce v Jeruzalémě a posléze Judsku. Tato obec je ve Skutcích apoštolů vylíčena jako ideální společenství víry a majetku. „Všichni, kteří uvěřili, byli pospolu a měli všechno společné. Prodávali svůj majetek a rozdělovali všem podle toho, jak kdo potřeboval. Každého dne pobývali svorně v chrámu, po domech lámali chléb a dělili se o jídlo s radostí a s upřímným srdcem. Chválili Boha a byli všemu lidu milí. A Pán denně přidával k jejich společenství ty, které povolával ke spáse.“⁷³³ Autor tímto

⁷³³/ Sk 2,44–47. Podobně i Sk 4,32–35 „Všichni, kdo uvěřili, byli jedné mysli a jednoho srdce a nikdo neříkal o ničem, co měl, že je to jeho vlastní, nýbrž měli všechno společné. Boží moc provázela svědectví apoštolů o vzkříšení Pána Ježíše a na všech spočívala veliká milost. Nikdo mezi nimi netrpěl

idealizujícím líčením sleduje několik cílů: ukazuje, co je podstatou křesťanské obce (jednota a svornost zakotvené ve společné modlitbě a ve slavení eucharistie, solidarita v životních potřebách a ohleduplnost ve vzájemných vztazích), prezentuje tento počátek jako vzor pro obce své doby (ohrožené nejednotou víry, vzájemnými rozpory i sociálními problémy) i jako naplnění starozákonních ideálů (srov. Dt 15). Společenství majetku a jednota smýšlení byly navíc v antice považovány za ideál. Jaká byla historická realita, je těžké odhadnout. Pokud existovalo skutečné společenství majetku, tak pravděpodobně jen poměrně krátce (je také evidentní, že jeruzalémští křesťané nemohli prodat všechny svůj majetek, neboť by se neměli ani kde scházet) a částečně. O sociálních rozporech se autor Skutků zmiňuje navíc už v 6. kapitole (podělování vdov). Z Pavlových dopisů (z 50. let) po realizaci takového ideálu není ani stopa, ba právě naopak. Z úkolu realizovat sbírku ve prospěch jeruzalémských křesťanů, jak o tom Pavel mluví v Ga 2,10 a v dalších svých listech (1 a 2 K a Ř), je zřejmé, že jejich sociální situace (a jistě ne všech) byla obtížná.⁷³⁴ Autor evangelia a Skutků je citlivý na sociální otázky, takže není divu, že ideál solidarity a sociální zajištěnosti pro všechny staví do popředí svého obrazu církevní obce.

Ve vedení této skupiny stálo, zdá se, grémium Dvanácti s Petrem jakožto mluvčím už z doby Ježíšovy na čele. Jak dlouho přesně tato situace trvala, je těžké určit; dá se však předpokládat, že nepřilíh dlouhou dobu. Poměrně brzo se určující osobností této skupiny stává Jakub, bratr Páně, a snad další z Ježíšovy tělesné rodiny. Pavel v Listě Galatským, když zmiňuje svou první návštěvu v Jeruzalémě po svém obrácení, uvádí, že kromě Petra, za nímž se vydal, aby ho poznal,⁷³⁵ a u něhož zůstal 14 dní, „nikoho jiného z apoštolů jsem neviděl jen Jakuba, bratra Páně“ (Ga 1,19). Tato Pavlova návštěva v Jeruzalémě spadá ještě do 30. let, spíše však do jejich druhé půlky. Podle této Pavlovy zprávy by v křesťanském Jeruzalémě byly především dvě autority, a to Petr a Jakub, bratr Páně. V Ga 2,9 k nim připojuje ještě Jana a hovoří o těchto třech, Petru, Jakubovi a Janovi, jako o uznávaných sloupech církve. Tato zpráva se ovšem vztahuje na situaci o 14 let později. Pravděpodobně krátce po tzv.

nouzi, neboť ti, kteří měli pole nebo domy, prodávali je, a peníze, které utržili, skládali apoštolům k nohám. Z toho se rozdávalo každému, jak potřeboval.“

734/ Ostatně potřebu přispět jeruzalémským křesťanům kvůli hrozícímu hladomoru zmiňují i Sk 11,29n.

735/ *Historein* – vyptat se, vypátrat, pak (speciálně v NZ) navštívit, poznat, seznámit se – nejde jen o osobní poznání, nýbrž o poznání za účelem získání informací. Viz J. B. Souček, *Řecko-český slovník*, s. 128.

jeruzalémském setkání se Petr objevuje v Antiochii, kde se s ním Pavel dostává do sporu kvůli společnému stolování židokřesťanů a pohanokřesťanů.

Od dob společného putování s Ježíšem platil Petr jako vedoucí osoba skupiny Dvanácti. Všechna evangelia mu tuto roli připisují a stejně tak i Pavel. Jak došlo k tomu, že se do čela jeruzalémských obcí dostal Jakub, bratr Páně, není nikde blíže osvětleno. Po zážitku zmrtvýchvstání nejspíš Ježíšova rodina uvěřila v jeho zvláštní místo v dějinách spásy a stala se díky své vazbě na Ježíše rozhodujícím činitelem právě v Jeruzalémě a Judsku. Proč ani jak tato situace nastala, se nedá z pramenů nijak vyčíst. Sk 12,17 odkazují na to, že Petr po svém vysvobození z vězení odešel z Jeruzaléma, aniž se rozloučil s představiteli obce, jen jim zanechal vzkaz: „Povězte to Jakubovi a ostatním bratrům.“ Také na tzv. apoštolském koncilu, jak ho líčí Sk 15, má hlavní slovo Jakub, i když zvrat v chápání situace přinese Petr se svým líčením obrácení pohanů. Skupina kolem 7 „jáhnů“, z níž minimálně Filip byl podle líčení Skutků prvním misionářem pohanů, už v této souvislosti nehraje žádnou roli. Zdá se tedy, že Petr zůstal uznávanou autoritou, ale pobýval v Jeruzalémě jen příležitostně, a že jeho hlavní starostí byla misie, a to zejména mezi Židy (alespoň tak to charakterizuje Ga 2,8n.). 1 K 15,3–8, odkazující na tradici, možná naznačuje proces, k němuž při „výměně“ autorit v Jeruzalémě došlo. Svědci zjevení jsou tu jmenováni v pořadí: Petr, Dvanáct, 500 bratří najednou, Jakub (bratr Páně), Pavel. Už to, že je Jakub jmenován výslovně a stojí v řadě prvních svědků, svědčí o jeho značném významu, kterého nabyl možná nejen pro svou přímou vazbu na Ježíše jako jeho blízký příbuzný, nýbrž i díky svým osobním kvalitám a postojům, neboť i Josephus Flavius považuje za potřebné se o něm a jeho smrti zmínit.

Křesťanství, které se rozvíjelo v Jeruzalémě a Judsku, zůstávalo zřejmě velmi silně vázáno na příslušnost k židovství. Podle F. Vougy⁷³⁶ zachovávají tyto obce vazbu na Chrám a všechna rituální ustanovení, vykládají evangelní zvěst v rámci klasických témat Zákona, zachovávají rituální čistotu při stolování (viz problém v Antiochii – Ga 2,12), postí se. „Jejich křesťanství se jeví jako křesťanský farizejismus a samo sebe pokládá za reformní hnutí uvnitř židovství. Tyto kruhy se tvrdošíjně stavěly proti šíření evangelia mezi pohany (Mt 7,6; 10,5b–6) a misionáře vyslaly teprve tehdy, když chtěly zabránit ztrátě židovské identity v křesťanství (Ga 2,12; Fp 3,2).“⁷³⁷ Ještě ze Skutků se dá vyčíst – jakkoliv tyto se snaží vyličít počátky církve v co nejpozitivnějším světle

736/ Dějiny, s. 42.

737/ Tamtéž.

s Jeruzalémem jako centrem, a proto situaci silně idealizují a harmonizují –, že mezi misími, zejména misími mezi pohany nevázanou na židovství, a židokřesťanskými obcemi v Jeruzalémě a Judsku panovalo napětí. O Pavlově příchodu do Jeruzaléma v 21,17–26 referuje autor Skutků výrazně ambivalentním způsobem: „Když jsme přišli do Jeruzaléma, přijali nás bratři s radostí. Nazítří se Pavel odebral i s námi k Jakubovi, kde se sešli všichni starší. Pavel je pozdravil a vyprávěl jim podrobně všechno, co Bůh jeho působením vykonal mezi pohany. Když to vyslechli, chválili Boha. Potom řekli Pavlovi: „Pohled, bratře, kolik tisíc židů uvěřilo v Krista a všichni jsou nadšenými zastánci Zákona. O tobě se doslechli, že prý učíš všechny židy, žijící mezi pohany, aby odpadli od Mojžíše: aby přestali obřezávat své syny a žít podle otcovských zvyků. Co teď? V každém případě se dozvědí, žes přišel“ (21,17–22). Je jasné, že Lukáš o napjatých vztazích a problémech věděl, a to o problémech, které vyvolávali židokřesťané sami, nejen ortodoxní jeruzalémští Židé jako takoví. To odpovídá i Pavlově starosti o výsledek jeho cesty do Jeruzaléma (Ř 15,31).

Pevnou vazbu jeruzalémské obce na židovství dokládá i zmínka Josepha Flavia o Jakubově smrti. Jakub musel být i mezi jeruzalémskými Židy uznávanou osobností, jinak by Josepha Flavia jeho smrt příliš nezajímala. Nicméně se stal pro některé silně radikální Židy osobou překážející, a proto využili nepřítomnosti prokurátora a prostřednictvím sobě nakloněného velekněze Ananose (Ananiáše II.) Jakuba a další židokřesťany nechali popravit.⁷³⁸ Odkaz na přestupování Zákona, který Josephus uvádí, byl, zdá se, jen záminkou. Tomu nasvědčuje i kontext, v němž je v Židovských starožitnostech zpráva o Jakubově smrti uvedena. Tuto akci neschvalovali ani mnozí židovští předáci.⁷³⁹ Situace v Jeruzalémě se silně vyhrocovala, a to i mezi židovským obyvatelstvem. Josephus charakterizuje na závěr situaci v Jeruzalémě slovy: „Od této doby se naše město z útrap už nevymanilo a všechny okolnosti napomáhaly zániku.“⁷⁴⁰

Po Jakubově smrti a začátku židovské války, kdy se křesťanská obec uchýlila do Pelly, přestalo hrát pro další vývoj jeruzalémské a judské židokřesťanství rozhodující roli. Ve vedení obce setrvali údajně (podle Eusebia, Církevní

738/ F. Vouga, *Dějiny*, s. 62, soudí, že skutečným důvodem mohla být programová neúčast židokřesťanských obcí na nábožensko-politickém odporu vůči Římu, důraz na nenásilí. K tomu ovšem nejsou žádné doklady. Spíše se podle mého názoru jednalo o jejich spojení s helénistickým (pohanickým) prostředím. Jeruzalémští židokřesťané mohli mít skutečné problémy s vazbou na již rozvinuté pohanokřesťanství, jež bylo bez observance Zákona. Lukášova interpretace Pavlova příchodu do Jeruzaléma (vlastně nedlouho před Jakubovou popravou) i Pavlovy obavy v Ř 15,30n. by tomu nasvědčovaly.

739/ *Žid. starož.* XX,9,1 (§ 201–203).

740/ *Žid. starož.* XX,9,4 (§ 214).

dějiny III,11, odvolávajícího se na Hegesippa) Ježíšovi příbuzní; jako Jakubův nástupce bývá uváděn Šimon, syn Kleofášův, příbuzný Ježíšův. Tento Šimon byl podle Hegesippa ukřižován za císaře Trajána.⁷⁴¹ Hegesippos uvádí i další zmínku o Ježíšových příbuzných (vnucích Judových), které si dal předvolat císař Domicián pro jejich davidovský původ a tím i možný královský nárok, avšak pro jejich bezvýznamnost jakožto rolníků je zase s pohrdáním propustil.⁷⁴² Podle této zprávy „však získali po svém propuštění vedoucí pozice v církvi, protože byli vyznavači a příbuznými Páně. Poté co nastal mír, žili až do Trajána“. Zdá se tedy, že Ježíšovi příbuzní zůstali ve vedení jeruzalémské obce až do začátku 2. století. Židokřesťanství neboli mesiánské židovství nicméně zůstalo v Palestině živé až do Bar Kochbova povstání. Podle Justina vyloučil mesiánské Židy ze synagogy v Palestině až Bar Kochba, když je pod výhrůžkou přísných trestů nutil, aby zapřeli Ježíše jako Mesiáše.⁷⁴³ Další vývoj křesťanství, jehož centra se přesunula mimo Palestinu, už probíhal v jinak zaměřeném prostředí, pro něž už ani příbuznost některých představitelů jeruzalémské obce s Ježíšem neměla význam. Do popředí vystoupily jiné teologické důrazy, historická osoba Ježíšova jako taková ustupovala do pozadí; Ježíšův příběh, jeho výroky a vyprávění o činech byly sice tradovány, ale už v teologické interpretaci, ovlivněné vždy prostředím, v němž se tradovaly. Do centra pozornosti se již díky Pavlově interpretaci dostalo zmrtvýchvstání jako projev nového eónu. Centrální událostí je univerzalita Božího jednání v Ježíši Kristu, v jeho smrti a vzkříšení z mrtvých, a to pro spásu celého světa. Ježíšovo židovství ustupuje do pozadí.

Helénistické židokřesťanství

Podle Skutků (6,1–6) existovaly v rámci jeruzalémského křesťanství (jeruzalémské obce) od počátku dvě jazykově odlišné skupiny, které jsou poprvé ve Skutcích (6,1) zmíněny jako helénisté (*Hellenistai*) a hebraisté (*Hebraioi*), tedy řecky mluvící a hebrejsky, resp. aramejsky mluvící židokřesťané. Palestina byla v 1. století dvojjazyčnou zemí – většina obyvatelstva mluvila sice aramejsky (zejména na venkově), ale příslušníci vyšších kruhů a část městského obyvatelstva (jistě v Jeruzalémě) mluvili také řecky. Tito helénisté v prvokřesťanské jeruzalémské obci mohli pocházet jak z diaspory, tak z řeč-

^{741/} Eusebius, Církevní dějiny III,23a 33.

^{742/} Eusebius, Církevní dějiny III,19n. Text citován v kap. 3.

^{743/} K tomu a obecněji ke vztahu mesiánských obcí a židovstva v Palestině po r. 70 viz Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 205.

ky mluvícího obyvatelstva v Jeruzalémě. Tyto dvě skupiny měly mezi sebou rozpory, které Skutky uvádějí jako rozpory v rámci sociálního zabezpečení vdov. Rozpory, jak se ukazuje nepřímě v dalším líčení Skutků, však měly mnohem hlubší základ a vedly k vytvoření nového proudu křesťanství. Od počátku křesťanské obce v Jeruzalémě v ní zřejmě existovala dvě myšlenková (názorová) centra a snad i dvojí vedení⁷⁴⁴ (i když jejich členové se chápali jako příslušníci jednoho společenství), Skutky tuto skutečnost harmonizují tím, že podřizují jednu skupinu druhé, tj. helénisty, s jejich 7 „diakony“ v čele, palestinským židokřesťanům, vedeným Dvanácti. Oba počty (12 a 7) mají svou symbolickou hodnotu. Skupina helénistických židokřesťanů byla, zdá se, poměrně nezávislá na druhé skupině pod vedením Dvanácti či posláze Jakuba, bratra Páně. Jména „diakonů“, která Skutky (6,5) uvádějí, jsou s výjimkou Filipa, učedník stejného jména se vyskytuje i mezi učedníky Ježíšovými,⁷⁴⁵ netradiční a vyložené řecká: Štěpán, Filip, Prochor, Nikánor, Timón, Parmén, Mikuláš z Antiochie, původem proselyta. Štěpán je horlivými Židy v Jeruzalémě ukamenován (Sk 7,1–60)⁷⁴⁶ a řecky mluvící část obce musí opustit Jeruzalém a rozprchává se po celé zemi, posláze překračuje hranice Izraele a vytváří nové centrum v Antiochii. Filip je ve Sk vyličen jako horlivý misionář, který napřed působí v Samaří (8,4–13) a poté na jihu, kde pokřtí prvního pohana (8,26–39); pak se ocitá v Azotu a Césareji Přímořské (8,40 a 21,8n.) a má čtyři dcery prorokyně (21,9). I misie Filipova je kontrolována z Jeruzaléma, „dokončit“ jeho dílo přicházejí Petr a Jan, kteří cestou zpět do Jeruzaléma zvěstují v Samaří evangelium. Paralelním centrem k Jeruzalému se posláze stává Antiochie, což bylo vzhledem k významu města i silné židovské komunitě (pravděpodobně obklopené příznivci z řad pohanů, jak se lze domnívat i ze zmínky o Mikulášovi, jednom ze sedmi jáhnů) pochopitelné.

Mezi oběma proudy, tj. helénistického a jeruzalémského křesťanství, existovala jakási spojovací skupina, kterou představoval zejména Petr a Jan (srov. i Ga 2,9), misijně působící učedníci a Ježíšovi apoštolové,⁷⁴⁷ posláze asi i takové postavy jako např. Barnabáš (srov. Sk 4,36n.; 11,22–26).

744/ O jisté oddělenosti obou skupin svědčí už skutečnost, že vdovy jsou nesterpně podělovány – a těmi „postiženými“ jsou právě vdovy helénistů.

745/ Učedník jménem Filip hraje významnější roli pouze v Janově evangeliu, i když je zastoupen v seznamu Ježíšových učedníků i v synoptické tradici. „Diakon“ Filip je ovšem jiná osoba.

746/ Podobně jako později Jakub, bratr Páně, a další. Je možné, že se v líčení Štěpánova ukamenování ozývá reminiscence na Jakubův osud.

747/ Pro Lukáše je titul apoštol s výjimkou Sk 14,4.14 vyhrazen dvanácti Ježíšovými učedníkům (k nimž je po Jidášově smrti přiřazen ještě Matěj, viz Sk 1,26). V prvotní církvi byl za apoštola považován ten, kdo hlásal evangelium (srov. Ga 1,17; Ř 16,7). Pavel sám sebe takto v listech označuje.

Pavlova činnost před obrácením, tedy jeho pronásledování církve, se obracela právě proti této skupině helénistického židokřesťanství. Podle Sk 8,1–3; 9,1–2 to bylo především v Jeruzalémě, odkud se Pavel vydal do Damašku, aby pronásledoval tamní židokřesťany (9,3). Z Pavlova vlastního svědectví nelze jednoznačně určit, kde pronásledoval helénistické židokřesťany, jediný přesnější údaj, který je možno spojovat s touto jeho činností, je údaj o Damašku (Ga 1,17).

Proč byla skupina helénistických židokřesťanů pronásledována a dokonce vypuzena z Jeruzaléma, se lze opět pouze dohadovat. Údaje ze Skutků vnášejí do této otázky jen málo světla, protože odrážejí více mínění autorovo než skutečnou historickou situaci bezprostředně po Ježíšově smrti. Z líčení Skutků nicméně vyplývá, že i Štěpán se podílel na misijní činnosti (ačkoliv „diakoni“ byli ustanoveni pouze ke službě u stolu). Z jeho příběhu, jenž je ve výsledné podobě kompozicí Lukášovou, k níž mu posloužil pašijový příběh Ježíšův i starozákonní texty a tradice,⁷⁴⁸ snad lze jako historické jádro vzít odkaz na konflikt kvůli Zákonu a Chrámu (Sk 6,11–14).⁷⁴⁹ To, že byli židokřesťanští helénisté kritizováni, event. pronásledováni ortodoxními Židy a že se jich „vzdala“ ona ortodoxní část jeruzalémských křesťanů (tzv. hebraisté), nutí k závěru, že muselo jít o odlišnosti, které byly také vnitřního rázu, totiž takové, které se dotýkaly vztahu evangelia a Zákona. Jinak si lze těžko vysvětlit, že obec byla rozdělena na dvě skupiny, z nichž jedna mohla (a jistě i z vnitřního přesvědčení chtěla) v Jeruzalémě zůstat. Kdyby výrazné názorové rozdíly nebyly existovaly v samotné jeruzalémské obci, těžko by byla část obce zůstala a část odešla, nota bene odešla právě jen ta helénistická. Také její orientace na pohany (diakon Filip, Antiochie) dává tušit,

748/ Podle U. Wilckense, *Theologie I/2*, s. 233–239, jde o Lukášem převzaté vyprávění z tradice, jejímž autorem byl nejspíš helénistický židokřesťan. Ačkoliv je vyprávění o Štěpánově smrti nepochybně vystavěno paralelně k Ježíšovu příběhu, přes to je nápadné, že v Lukášově líčení Ježíšova procesu chybí obvinění falešnými svědky a ani Ježíšovu kritiku Chrámu a Zákona, jak je formulována v Sk 6,13n., žádný pašijový příběh nemá. Na rozdíl od Matouše, Marka a Jana nenajdeme u Lukáše zmínku o údajném Ježíšově výroku o zboření Chrámu a jeho vystavění ve třech dnech. To svědčí pro mínění, že jde o tradici, kterou autor Skutků převzal. Kritika Chrámu a Zákona jako neúčinných institucí z hlediska spásy a hlásání jejich nahrazení Ježíšovou výkupnou smrtí byly zřejmě rozhodujícím momentem, který vedl k jejich vypuzení z Jeruzaléma. S touto kritikou se zřejmě helénisté obraceli na své helénistické židovské soukmenovce ve snaze je přivést k obrácení a tak k záchraně před propadnutím Božímu hněvu. Radikální kritika Chrámu a Zákona (v níž helénisté mohli navázat skutečně na samotného Ježíše) byla v tehdejší židovské prostředí těžko akceptovatelná a musela vést ke konfliktu, jehož důsledkem byl odchod helénistů z Jeruzaléma.

749/ Ani tato pasáž nezapře paralely s Ježíšovým výsledkem před veleknězem, srov. Mk 14, 56nn., Mt 26,60nn. Zajímavé je ovšem to, že sám Lukáš scénu výslechu Ježíše před veleradou v evangeliu pojímá jinak.

že tady od začátku existovaly rozdíly v chápání Ježíšova odkazu, evangelia, a jeho důsledků v životě. Rozhodujícím momentem mohlo být právě chápání Ježíšovy výkupné oběti, kterou helénisté v linii samotného Ježíšova působení pochopili jako zlom v dějinách spásy (Chrám a Zákon se jako instituce smíření Izraele – lidí – s Bohem staly naprosto neúčinnými) a jako podstatu jeho mesiánského poslání.⁷⁵⁰ Hebraisté/judaisté, zdá se, takovéto radikální závěry z Ježíšovy smrti nevyvodili a jeho mesianitu chápali v poněkud jiném smyslu. Jisté vnitřní napětí bylo v důsledku toho již v samotné obci, vnější okolnosti pouze urychlovaly jeho promítnutí navenek. Jakou roli v tom hrála už sama řeč (hebrejšтина/aramejština a řečtina), nelze blíže určit, nicméně řeč je nástrojem myšlení. Za těmito helénisty stojí i z hlediska teologického tradice helénistického judaismu, který měl k Zákonu i Chrámu v něčem odlišný postoj. Zajímavé je, že právě tato skupina se stala motorem dalšího vývoje. Podle mého názoru ani Pavel by bez tohoto pozadí nebyl dospěl tak snadno a radikálně ke svému „obrácení“ a opuštění rituálních předpisů Zákona a kultu.⁷⁵¹ Helénisté snad mohli navazovat na univerzalistické chápání Zákona a židovských tradic helénistického judaismu a jistou přitažlivost židovství pro pohanské obyvatelstvo, zatímco činnost Dvanácti zřejmě vycházela ze zkušenosti putování s Ježíšem, a to i v její primární orientaci na Židy, mezi nimiž byli nepochybně i řecky mluvící Židé. Jak ukazují dějiny rané církve na samém počátku její existence (a to ještě v Jeruzalémě), existovaly rozpory a různé pohledy na tradici a její vztah k Ježíšovi a na výklad obou těchto veličin od samého vzniku církve. Církev tedy nikdy neexistovala jako názorově naprosto jednotné (uniformní, jednohlasé) společenství.⁷⁵²

750/ Srov Ř 1–3. Odtud je pochopitelný i Pavlův důraz na kříž jako místo usmíření člověka s Bohem i jeho radikální odmítnutí Zákona jako cesty spásy.

751/ Také, domnívám se, si lze těžko představit, že by se všechno odehrálo během několika velikonočních dní, jak líčí F. Vouga ve svých Dějinách (s. 47), že by helénističtí Židé přicestovali na pesach do Jeruzaléma, prožili Ježíšovy poslední chvíle a setkání s ním jako zmrtnýchvstalým a „pak se vrátili domů a do své synagogy přinesli zvěst o události spásy, tedy o odpuštění hříchů skrze Ježíšovu smrt a jeho vzkříšení. [...] Slova ustanovení Večeře Páně, doložená jen v helénistických tradicích (1 K 11,23–26; Mk 14,22–25) a nepřeložitelná zpětně z řečtiny do semitského jazyka, jež předpokládají pochopení Ježíšovy smrti jako události spásy, jsou se vši pravděpodobností produktem helénistů, kteří v kultické podobě pokračují v tradici společenství stolu, jež je povelikonoční památkou na Ježíšovu smrt“. Podle mého názoru i hodnocení vzniku eucharistické tradice přehlíží historické souvislosti a je přespřílišným zjednodušením vývoje. Pavel sám odkazuje právě v 1 K 11,23 na tradici, a to „od Pána“, podobně jako v 1 K 15,3 ve formulí vzkříšení. K této otázce viz dále např. Wenham, Paulus, s. 141–143. Je těžké si představit, že by právě helénističtí židokřesťané v době tak krátké, jakou Vouga předpokládá, založili novou tradici, která by se orientovala spíše na jiné struktury – tedy pohanské – než na židovské. I výklad Ježíšovy smrti na odpuštění hříchů předpokládá jistý proces, v němž se střetává více koncepcí.

752/ Srov. Frankemölle, Frühjudentum, s. 240–248.

Po opuštění Jeruzaléma se misie nepochybně rozmohla, o čemž svědčí nejen poznámky ve Skutcích (jaksi na okraj), kde se před Pavlovým a Petrovým působením už počítá s tím, že existují obce křesťanů, nýbrž i Pavel sám v souvislosti se svým pobytem v Damašku (2 K 11,21). Helénistická misie se začala velmi rychle obracet k pohanům (např. Ga 1,15; 2,2.7.9.11–14). Tím ovšem narazila na problém, který nejostřeji nakonec formuloval Pavel, a to platnosti Zákona pro pokřtěné pohany. Tato otázka se nakonec stala ústředním problémem nejranějšího křesťanství, protože nastolila problém spásy mimo vyvolený Boží lid, a znamenala tedy radikální posun v chápání spásného Božího jednání a platnosti smlouvy. Jeho vyřešení představovalo odvážný teologický krok, který nakonec učinil Pavel svým učením o spáse/ospravedlnění na základě pouhé víry v definitivní spásné Boží jednání v Ježíši Kristu.

Jednotlivé směry a skupiny v rané církvi nelze chápat jako izolované veličiny, neboť přes některé odlišnosti docházelo k vzájemnému propojování a ovlivňování. Ani pohanokřesťanské obce, jež vznikly zřejmě převážně z helénistické misie, nezůstávaly stranou vlivu obce jeruzalémské a palestinského židovsky orientovaného křesťanství, takže také Pavlova misie se musela vyrovnávat s těmito vlivy, jež se na určitý čas i v některých pohanokřesťanských obcích staly dominantními (srov. List Galatským, ale též 2 K 10–12 a F 1,15n.; 3,2–21). Zdá se, že zpočátku existovaly i jakési zprostředkující postavy, jakou byl např. Barnabáš.

Pohanokřesťané – antiochijská obec a další obce v pohanském prostředí

Podle Skutků (11,26) to bylo právě v Antiochii, kde byli Ježíšovi učedníci nazváni *Christianoí*, křesťany.⁷⁵³ Antiochie na řece Orontu v Sýrii, hlavní město provincie Sýrie, byla správním městem, sídlem syrského legáta, třetím největším městem v římské říši po Římu a Alexandrii. Od samého počátku v ní byli usazeni Židé, na rozhraní letopočtu tvořili významnou část obyvatelstva.⁷⁵⁴

753/ Zda to bylo pojmenování původně čestné jako označení samotných křesťanů, jak to chápou pozdější spisy Nového zákona jako 1 Pt, nebo spíše pejorativní, jak vyplývá z mimobiblických zpráv, se bádání neshoduje. Podle mého názoru ve Sk 11,26 jde o označení čestné, vyjadřující sebepojetí obce. V Novém zákoně se nicméně toto označení příliš často nevyskytuje.

754/ Josephus Flavius, Válka žid. III,2,29, charakterizuje Antiochii jako hlavní město Sýrie, jež „svou velikostí i jiným blahobytem zaujímá nesporně třetí místo ve světě Římany ovládaném“. Viz též kapitulu Antiochia, in: Neues Testament und Antike Kultur, II, s. 133–139; heslo Antiochia, in: Das grosse Bibellexikon, s. 65–67.

Velkou část obyvatelstva tvořili Židé i v dalších syrských a maloasijských městech, jako byl Damašek nebo Kyréné.

Do Antiochie přišli podle Skutků (11,19) helénisté z Jeruzaléma po Štěpánově smrti a někteří z nich, „původem z Kypru a Kyrény, začali po svém příchodu do Antiochie zvěstovat Pána také pohanům“ (Sk 11,20). Víra v Ježíše se v Antiochii zřejmě prosadila, a to tak, že jeruzalémská obec údajně vyslala do Antiochie Barnabáše, který sám pocházel také z Kypru (byl tedy řecky mluvícím židokřesťanem), aby uvedl věci na pravou míru. Na kolik toto líčení odpovídá skutečnému historickému průběhu, je těžko posoudit. Nicméně historickou skutečností je, že Barnabáš byl spojen s antiochijskou obcí a misí společně s Pavlem. Ze Skutků (13,1), kde je ve výčtu představitelů obce (proroků a učitelů) uveden na prvním místě, dokonce vyplývá, že byl vedoucí osobností antiochijské obce, L. Schenke⁷⁵⁵ považuje za pravděpodobné, že patřil k zakládajícím členům obce. Pocházel z diasporního židovstva (z Kypru), patřil tedy nejspíš mezi helénisty nebo k nim měl blízko, přesto zastával v Jeruzalémě důležité místo a měl důvěru vedoucích obce (srov. Sk 4,36 i 9,27). I na misijní cestě s Pavlem v Malé Asii mohl hrát zpočátku rozhodující roli. Schenke mu připisuje misii mezi diasporními Židy, zatímco Pavlovi mezi pohany, tj. řeckými sympatizanty se synagogou. Ze Skutků (z líčení tzv. první apoštolské cesty v Malé Asii, kap. 13 a 14, a z odmítnutí obřizky pro pohany, 15,2.12) ani z Pavlovy poznámky v 1 K 9,5 a Ga 2,9 však nic takového nevyplývá.

Z Listu Galatanům (1,21) je nesporné, že Pavel po svém krátkém pobytu v Jeruzalémě (po třech letech svého působení v Arábii a Damašku) hlásal evangelium v Sýrii a Kilikii, nejpravděpodobněji na konci 30. let. S Barnabášem a pohanokřesťanem Titem se ocitá v Jeruzalémě na setkání se sloupy církve, aby jim v soukromí předložil evangelium, které hlásal pohanům (Ga 2,2), a dochází k rozdělení misijního působení, resp. k uznání misie k pohanům. Uznání této misie bylo nejdůležitějším výsledkem jeruzalémského setkání. V té době, tedy na konci 40. až začátku 50. let, byla misie z Antiochie už tak významná, že ji nebylo možné zastavit. Na tomto setkání bylo – alespoň v Pavlově recepci – přijetí evangelia vyvázáno z bezprostřední vazby na přijetí Zákona s jeho bariérovými předpisy.

Nicméně situace v Antiochii nebyla tak jednoduchá, protože přes dohodnutá pravidla z jeruzalémského setkání působili v antiošské obci také misioináři z okolí Jakuba, tj. jeruzalémské obce, a to zřejmě velmi úspěšně, takže se

755/ Urgemeinde, s. 319n.

židokřesťanská část oddělila od pohanokřesťanské a obci hrozilo rozdělení. Konflikt mezi pohanokřesťany a židokřesťany musel být v obci latentně přítomen, misionáři z Jakubova okolí ho jen dovedli k otevřené podobě. Je jasné, že ne všichni židokřesťané měli stejně „tolerantní“ postoj k pohanokřesťanům jako Pavel nebo Barnabáš a Petr. Pro některé bylo společné stolování s pohanokřesťany jistě nepřijatelné, ale v situaci malých společenství po domech se tomu nejspíš mohli vyhnout. Ve chvíli, kdy byla tato labilní rovnováha a tento nereflektovaný modus vivendi narušený a otázka spolužití otevřeně nastolena, přičemž se váha přiklonila na judaizující stranu, nedalo se konfliktu zabránit.⁷⁵⁶ Na stranu jeruzalémských židokřesťanů se přidali i Petr a Barnabáš, snad ve snaze o jakési kompromisní řešení. Mezi nimi a Pavlem došlo ke sporu, který zřejmě neskončil Pavlovým vítězstvím (Ga 2,11–14). V tomto konfliktu nešlo ještě o obřízku, ale o dietetické předpisy; situace „smíšené“ obce, jež možná byla ještě součástí židovské synagogy, vyžadovala nějaký kompromis. Ten byl vyžadován od pohanokřesťanů, totiž aby při společném stolování respektovali židovské zvyklosti. Pavel tento kompromis odmítl a antiošskou obec opustil. Kompromisní řešení prosazované Petrem a Barnabášem se zřejmě uskutečnilo po Pavlově odchodu. Někteří badatelé se domnívají, že jeho ohlasem je tzv. apoštolský dekret ze Sk 15,28n. (též 21,25). O dalším vývoji obce v Antiochii již z Nového zákona nemáme další zprávy.

Na příkladu antiošské obce se ukázalo, že ve smíšené obci nelze hlásat „dvojí“ evangelium, že pro pohanokřesťany i židokřesťany musejí platit stejné principy, což de facto znamenalo buď odmítnutí „rozdělujících“ požadavků Zákona, jak to nadále prosazoval Pavel, nebo plné přijetí Zákona i pro pohanokřesťany. Pavlova cesta se nakonec – po jistých peripetiích, které se týkaly i víceméně pohanokřesťanských obcí (viz listy Galaťanům, do Korinta i do Filip) – ukázala jako správná. V této zkušenosti leží i počátek Pavlovy teologie spásy na základě víry, čisté milosti od Boha, nikoliv poslušnosti vůči Zákonu. Rozkol v obci, k němuž přispívali i Petr a Barnabáš, vedl k rozchodu Pavla s Barnabášem (skutečným důvodem tedy byl teologický spor, nikoliv neshoda kvůli Janu Markovi, jak to líčí Sk 15,36–41) a vzniku jeho vlastní na Antiochii i Jeruzalému nezávislé misie. Problémy, které v obci vznikly, tedy nebyly dány konfliktem s místními Židy, jak by se dalo očekávat, nýbrž lidmi z okolí Jakubova, jeruzalémskými ortodoxními židokřesťany. Rozdělení misí na pohanokřesťanské a židokřesťanské se ukázalo – alespoň pro oblasti se silným židovským zastoupením, ale nejen pro ně – jako nefungující již v Antiochii.

^{756/} Viz Schenke, Urgemeinde, kap. XIV, s. 1.

Obce, které vznikaly mimo Palestinu na Západě, měly zpočátku v některých místech, jako byl např. Řím, různorodé složení (z židokřesťanů i pohanokřesťanů), v poměrně krátké době však pohanokřesťanský živel ve všech z nich převážil. Ideová vazba na židovství zůstala zachována prostřednictvím tradice a Písma. Pozoruhodné je, jak důležitou roli sehrála nová interpretace židovského odkazu (Písma) na konci 1. a v 2. století. I Pavel ve svých listech, jež počítají především s křesťany z pohanů (srov. 1 Te 1,9), používá narážek, odkazů, argumentace, které předpokládají jistou obeznámenost s Písmem (Septuagintou) a židovskými tradicemi.⁷⁵⁷ Pavel ji navíc chtěl posílit i svou sbírkou ve prospěch jeruzalémských křesťanů, již si můžeme představit jako svého druhu paralelu placení chrámové daně diasporním židovstvem.⁷⁵⁸

Tradice vztahu k Jeruzalému jako centru byla pevně zakotvena v židovském myšlení a měla podobu účasti na kultu v Jeruzalémě placením a vybíráním chrámové daně pro všechny Židy včetně diaspory. Stejně tak existovala rozvinutá pomoc chudým vybíráním desátku na chudé a díky vysokému hodnocení poskytování almužny. Také v diasporních židovských obcích existovala jistá míra solidarity mezi jejich členy. Existovala i důležitá forma podílu bohabojných a proselytů na životě synagogy, a to právě poskytováním almužen, což však mělo především integrační a náboženský význam.⁷⁵⁹ Podobnou funkci mohla mít i Pavlova sbírka. Pavel k jejímu označení používá nejrozličnější výrazy, které posunují celou záležitost do náboženského kontextu: jde o službu, dar, společenství, milost, ovoce, podobně jako tomu bylo údaj-

757/ I to dosvědčuje, že Židé a posléze křesťané byli sice u pohanéské společnosti v neoblíbenosti, přesto však pro ni svou nabídkou mnohem přitažlivější, než by se ze zachovaných výroků mohlo zdát. Byli-li i pohanokřesťané ochotni přijmout observanci Zákona (symbolizovanou právě obřízkou), jak to vyžadovali ortodoxní židokřesťané, pak to svědčí o autoritě židovství u určitých skupin ve společnosti.

758/ Sbírkou byla v Pavlových očích velmi důležitou manifestací sounáležitosti křesťanů z pohanství a židovství. Jejím cílem nebyla jen ekonomická pomoc jeruzalémským křesťanům, nýbrž měla být i projevem náboženským, jak ji ostatně i sám Pavel vykládá. V listu Galaťanům v rámci své interpretace setkání v Jeruzalémě uvádí Pavel jako výsledek dohody o rozdělení misijních úkolů na misii k pohanům a misii k Židům. Pro misii k pohanům bylo dohodnuto, že pohané, kteří uvěří Krista, nemusejí být rituálně přivtěleni k Izraeli, ale že jako výraz své sounáležitosti přispějí na potřeby chudých v Jeruzalémě: „Jen žádali, abychom pamatovali na jejich chudé, a právě o to jsem vždy horlivě usiloval“ (Ga 2,10). V dalších listech (1, 2 K; Ř) pak Pavel o této své činnosti mluví. Z jeho slov je patrné, že této sbírce přikládal především náboženský, eklesiologický a snad i eschatologický význam.

759/ „Almužny byly ‚průkazem‘ spravedlnosti obecně vzato a výrazem vážnosti, s níž bylo obrácení pojmáno. Konkrétní sociální funkce zakrývá teologické zdůvodnění a motivaci, kterou almužny pro své dárcy, tj. bohabojné, měly: dokládaly totiž jejich příslušnost k dané skupině,“ Kim 2002, s. 4. Autor vychází především z článku Klause Bergera, *Almosen für Israel. Zum historischen Kontext der paulinischen Kollekte*, NTS 23 (1977), s. 180–204.

ně u bohobojných, tedy o jednání, které mělo být vyjádřením vděčnosti za dar víry těm, od nichž vyšla, kteří je přijali do svého společenství. Zároveň jde i o Pavla a účinnost jeho hlásání, která se projevuje i v hojnosti sbírky, v ochotě převážně pohanokřesťanských obcí podílet se na společenství víry, a to právě skrze Pavla. Ale jde ještě o víc: skutečně o bohoslužbu, nejen o službu potřebným, nejen o společenství víry, nejen o Pavlovo potvrzení v očích Jeruzaléma i dalších, ale o službu Bohu, o dík za evangelium. „Zatím se však chystám do Jeruzaléma, abych přinesl pomoc tamějším bratřím. Makedonští a Achajští se totiž rozhodli vykonat sbírku ve prospěch chudých bratří v Jeruzalémě. Rozhodli se tak proto, že i oni jsou jejich dlužníky. Jestliže pohané dostali podíl na jejich duchovních darech, jsou zavázáni posloužit jim zase ve věcech hmotných.“⁷⁶⁰ To, že se nakonec tato sbírka ukázala jako problematická, její výrazně náboženský (a nábožensko-politický) aspekt potvrzuje. „Prosím vás, bratří, pro našeho Pána Ježíše Krista a pro lásku, která je z Duha, pomáhejte mi v boji svými přímluvami u Boha, abych byl zachráněn před nevěřícími v Judsku a aby moje služba pro Jeruzalém byla tamějším bratřím vítaná. Pak budu moci z vůle Boží k vám přijít s radostí a najít mezi vámi chvíli odpočinku.“⁷⁶¹ Autor Skutků apoštolů nejspíš o problematičnosti celé akce věděl, takže ji raději nezmiňuje. Jediný nepřímý odkaz na ni se dá najít ve Sk 24,17.⁷⁶²

V pohanském městském prostředí, v němž křesťanští misionáři převážně působili, se dostávala křesťanská zvěst do kontaktu s jinými duchovními tradicemi a také byla konfrontována s jinými otázkami a praktickými problémy. Mezistupněm tu mohla být zkušenost diasporního židovstva, nicméně křesťanství se i od ní záhy osamostatnilo, protože jeho primárním úkolem bylo „přeložit“ a vyjádřit význam Ježíšovy smrti a zkušenost jeho zmrtvýchvstání do lidské řeči vůbec a na základě toho pak vyvozovat praktické důsledky. Nešlo tedy již o to vyjádřit tradiční obsahy jazykem a kategoriemi pohanského myšlení a soudobé filosofie, jak to dělali např. Filón nebo i Josephus Flavius, nýbrž uchopit to naprosto nové srozumitelným způsobem, a to pohanokřesťany samotnými. K tomu sloužily obrazy a představy čerpané jak z biblické tradice, tak zároveň z jiných zdrojů. V tomto směru sehrál apoštol Pavel roz-

760/ Ř 15,25nn. Zajímavě tu není zmínka o Galaťanech, ačkoliv u nich sbírka zřejmě začala (srov. 1 K 16,1nn.; dále 2 K 8,1–5 a 9,2).

761/ Ř 15,30–32.

762/ Ve Sk 11,29n. je zmínka o jiné sbírce, kterou Pavel s Barnabášem nesl z Antiochie do Jeruzaléma na podporu zdejších křesťanů v období hladomoru. Je možné, že autor Skutků Pavlovu sbírku úmyslně ztotožnil s touto.

hodující úlohu iniciátora a zprostředkovatele. K raným pohanokřesťanským obcím tedy patřily obce ve Filipech, Tesalonice, Korintě, Efezu a Galácii, jež Pavel založil v 50. letech 1. století. Z nich se pak evangelium šířilo dál (srov. např. 1 Te 1,8).

I když se situace v samotné Antiochii posléze zkomplikovala a soužití křesťanů ze židovství a z pohanství se ukázalo jako problém, přes to se misie z Antiochie stala základním impulsem k šíření křesťanství, neboť díky ní došlo k tomuto zásadnímu obratu. Bez ní by pravděpodobně vývoj křesťanství probíhal odlišným způsobem.

Korintští libertinisté a korintská obec

Jak výrazně se mohla křesťanská zvěst „proměnit“, lze ukázat na příkladu korintské obce, kterou založil apoštol Pavel kolem roku 50/51 a v níž působil společně se židokřesťany, kteří na základě Claudiova ediktu v roce 49 opustili Řím, Priskou a Akvilou, a dále se Silvanem a Timotejem. Korint byl hlavním městem provincie Achaia, byl důležitým obchodním, kulturním, náboženským a společenským centrem, sídlem prokonzula. Ve 2. století (146) př. n. l. byl zničen Římany a obnoven Césarem, v roce 27 př. n. l. se stal správním centrem. Ležel na důležitých obchodních cestách ze severu na jih a z východu na západ, měl dva přístavy (Lechaion a Kenchreje). Město bylo dvojjazyčné – úředním jazykem byla latina, běžným komunikačním jazykem v době Pavlově řečtina. Obyvatelstvo bylo svým původem i nábožensko-kulturními zvyklostmi velmi pestré. Z vykopávek i z popisu Pausaniova vyplývá, že zde byly zastoupeny různé, zejména mysterijní kulty (kult Isidin a Serapidův, Artemidin, Asklepiův, Apollonův, Dionýsův, Demetřin), byla tu uctívána Afrodíté (Venuše), dále Zeus Hypsistos (Jupiter) a další božstva řecko-římského panteonu i východní provenience.⁷⁶³ Zvláštní úctě se tu těšil Asklepios, ale také chthonická božstva Isis a Serapis a Deméter a Persefoné. Kvetla tu údajně kultovní i nekultovní prostituce.⁷⁶⁴ Město bylo, jak plyne z jeho politického postavení a ekonomického významu, i sociálně velmi diferencované: byla tu místní honorace, skládající se z úředníků, obchodníků, kněží, vzdělců, avšak většinu obyvatel tvořili řemeslníci, proletariát a otroci. Specifického koloritu nabýval Korint i díky putujícím kynickým filosofům; ohlas jejich

^{763/} Srov. Klauck, *Anknüpfung und Widerspruch*, s. 24–30.

^{764/} Skutečná sakrální prostituce byla záležitostí východních kultů. V Korintě je spojována s chrámem bohyně Afrodíté, avšak pro dobu řeckou, nikoliv římskou. V době římské šlo o placenou prostituci u Afrodítina chrámu. Elliger, *Mit Paulus*, s. 230.

stylu najdeme i v Pavlově korespondenci do Korinta.⁷⁶⁵ Podle Filóna Alexandrijského tu byla jedna z nejsilnějších židovských obcí v Řecku.⁷⁶⁶ Takto pestrý okolní svět nezůstal jistě bez výrazu v tradicích, které čerstvě obrácení pohané reformulovali a předávali dál. K tomu přistupuje i jejich vlastní, velmi výrazná pneumatická zkušenost (srov. 1 K 12 a 14), která byla asi obecněji velmi výrazným rysem prvních křesťanů (srov. 1 Te 5,19n.; Ř 12,6–8), pravděpodobně však nikde tak silně jako v Korintě.

I korintská obec, možná víc než kterákoliv jiná z Pavlem založených obcí (nebo toho o ní možná jen nejvíc víme), se skládala z různých skupin a stran (viz 1 K 1,10–16; 11,18n.), které se hlásily k různým osobnostem (a proudům): k Petrovi, Pavlovi, Apollovi a k dalším hlasatelům.⁷⁶⁷ Přitom se v ní vyskytují různé problémy, které plynou z nové zkušenosti s dary Ducha, charismaty, ze vztahu duchovního a tělesného založení člověka (otázky sexuality, manželství, dále zmrtvýchvstání), z různého sociálního statusu členů obce (nešvary při slavení eucharistie), z nové důstojnosti ženy (místo a chování ženy v církevním společenství), z kontaktu s různými kulty (účast na hostinách pohanů), ze sporů (o majetek?) vyřizovaných veřejně před městskými institucemi, z pocitu vyššího poznání, z působení misionářů nejrozličnějšího ražení (kteří zpochybňují to, jak Pavel rozumí evangeliu), z nepřícházející parúzie apod. Zároveň je třeba si uvědomit, že těmi „novopecenými“ křesťany jsou dospělí lidé, zakotvení už v nějaké zkušenosti, kultuře, sociálním postavení a jeho nárocích, životních zvyklotech, sociálních vztazích, a že církev má za sebou teprve velmi krátkou dobu velmi překotného vývoje. Ostatně právě zmíněné problémy v Korintě jsou průvodním jevem tohoto rychlého vývoje. Nemůže proto překvapovat, jak se dá vyčíst i z terminologie a způsobů argumentace, jež Pavel používá, že se rozmanité nábožensko-kulturní vlivy projevují i v uchopení evangelní zvěsti a její aplikaci do života.

Jednou z nejvýraznějších skupin v Korintě, kterou však nemůžeme přiřadit k žádnému konkrétnímu jménu, je skupina místních charismatiků, kteří se cítí nadřazení ostatním, vymanění již ze závislosti na své tělesnosti, naplnění poznáním. Někteří badatelé (např. W. Schmithals) hovoří o gnosticismu, někteří další opatrněji o pregnostických tendencích, což je, zdá se

765/ Viz Ebner, *Peristasenkataloge*.

766/ Viz heslo *Korinth*, in: *Das grosse Bibellexikon II*, s. 815–819, kapitolu *Korinth*, in: *Neues Testament und Antike Kultur II*, s. 159–162.

767/ Co se rozumí pod příslušností ke Kristu 1 K 1,12, není zcela jasné. Jde o skupinu, která se hlásí k všeobecné tradici, nebo jde o skupinu, která se odvolává na příbuzné Páně (o bratřích Páně je zmínka v 9,4, kde jsou přiřazeni k misionářům)?

mi, adekvátnější. Možná větší roli než nastupující gnosticismus, který je příznačný spíše pro konec 1. století a zejména pro 2. a 3. století, tu sehrála zkušenost z mysterií kombinovaná se zkušeností darů Ducha svatého. Problém krystalizoval v pojetí sexuality (buď chápáné zcela libertinsticky, nebo zcela asketicky: obojí je výsledkem představy o překonání lidské tělesnosti už zde podílem na novém životě, srov. 1 K 6,12–20 a 7,1–6), v pojetí nezávislosti na kultovních praktikách (poznáním je již člověk vyvázán z ohledu na ostatní), v přeceňování charismat a účinku svátostí (jež vedlo k zanedbávání sociálního rozměru eucharistického společenství stolu, k individualistickému chápání víry) a podceňování zmrtvýchvstání jako eschatologické skutečnosti, která ještě nedošla naplnění. Tato skupina se zřejmě pod vlivem svého přesvědčení i pneumatické zkušenosti cítila již plně v oblasti spásy (skutečně podobně jako později gnostikové), totiž jako ti, kdo dosáhli již nesmrtelnosti své duše, svého duchovního já, pro které již tělesnost, a tedy ani tělesná smrt, nehraje žádnou roli. Smysl vykoupení v Kristu tím byl popřen – zmrtvýchvstání nechápali jako skutečnost, nýbrž jako nesmrtelnost duše, která se osvobodila od přivažku těla. Zda Kristus vstal nebo nevstal z mrtvých, je irrelevantní záležitost, protože tělo nemá na vzkříšení podíl. Proto Pavel argumentuje z tradice svědectví zmrtvýchvstání: Ježíš skutečně zemřel a vstal z mrtvých, tak jak to odpovídá Boží vůli zakotvené v Písmu (formule víry v 1 K 15,3n.) a jak to mohou dosvědčit očití svědci od Petra po Pavla (1 K 15,5–8). Pro svou argumentaci využívá dokonce sakramentálního chápání křtu, a to dokonce za mrtvé (1 K 15,29), svých kritiků! V tomto sporu (jehož vyjasnění je věnována celá 15. kapitola) jde o samy základy křesťanské antropologie a soteriologie. Není-li vzkříšení a dosahuje-li se jen nesmrtelnosti duše téměř automaticky poznáním a magicky působícími svátostmi (křtem a eucharistií),⁷⁶⁸ pak celá zvěst o vykoupení v Kristu je nesmyslná a život z ní také. To je Pavlova odpověď. Dalo by se přidat, pak tento svět je jen zdáním, a dokonce samo vtělení je omylem. Pavel to shrnuje větou: „Vystřízlivějte, jak se sluší, a nehrěšte. Někteří nemají ani ponětí o Bohu“ (1 K 15,34).

V Pavlových listech se objevují jak výrazy a obrazy, které jsou známy z mysterijních kultů, tak výrazy a ideje, které jsou známy ze soudobé filosofie.⁷⁶⁹ Z toho lze usuzovat, že adresáti listu obojímu rozuměli. To všechno je pak napojeno na biblickou tradici, jež byla Pavlovi důvěrně známa. I ta musela být jeho adresátům srozumitelná.

^{768/} Takto chápáné účinky svátostí jdou zřejmě na vrub vlivům mysterijních kultů, s nimiž měli Korintáné jistě zkušenosti. Viz k tomu Klauck, *Anknüpfung und Widerspruch*, s. 30–36.

^{769/} Viz tamtéž, s. 30–40

Sociální pozadí korintské obce (pavlovských obcí)

O korintské obci toho díky zachované korespondenci víme nejvíce, takže si můžeme udělat jistou představu, jak obec vypadala a fungovala. Obec se skládala z menších společenství a ta se scházela v jednotlivých domech ke společnému slavení večeře Páně. V obci byly zastoupeny různé vrstvy společnosti – s výjimkou nejvyšší části společnosti (špičky elity) a pravděpodobně i té nejnižší, tedy lidí z úplného dna společenského žebříčku. Když Pavel píše Korintánům: „Pohledte, bratři, koho si Bůh povolává: není mezi vámi mnoho moudrých podle lidského soudu, ani mnoho mocných, ani mnoho urozených; ale co je světu bláznovstvím, to vyvolil Bůh, aby zahanbil moudré, a co je slabé, vyvolil Bůh, aby zahanbil silné; neurozené v očích světa a opovržené Bůh vyvolil, ano vyvolil to, co není, aby to, co jest, obrátil v nic“ (1 K 1,26–28), tak také vyjadřuje, jak vypadá obec z hlediska sociálního. Urozených, bohatých a mocných, tedy těch, kteří patří do elity, je v ní velmi málo, ale jsou v ní. A jsou to zřejmě právě oni, kdo poskytují obci zázemí a pohostinství, kdo ji ekonomicky udržují tím, že financují potřeby k večeři Páně, kdo mohou podporovat putující misionáře, poskytovat přístřeší atp. I když většinu obce tvořili zřejmě drobní řemeslníci, námezdní dělníci, otroci, přesto v ní byli i lidé zámožnější, urození a svobodní, kteří si mohli dovolit obec podporovat, dávat jí k dispozici svůj dům a prostředky. Určité problémy, které se v obci vyskytly, jak na ně naráží Pavel právě u příležitosti slavení večeře Páně (1 K 11,17–34), v sobě zahrnovaly i aspekt sociální, rozdílnost zvyklostí, které platily v různých společenských vrstvách.

Je tedy zřejmé, že v korintské obci (a analogicky lze usuzovat i na situaci v dalších pohanokřesťanských obcích) od počátku existovala jistá sociální nerovnost (o žádném společenství majetku, jak ho líčí Skutky pro obec v Jeruzalémě, se tu nedá mluvit), jež měla být překonána právě při slavení večeře Páně, tedy na hlubší či vyšší rovině, než je rovina pouhých společenských vztahů. Obce se sice většinou skládaly z příslušníků nemajetné vrstvy, přesto byly ve své existenci odkázány právě na své majetnější a lépe postavené členy, neboť oni zajišťovali po ekonomické stránce jejich nutný provoz. To byli zřejmě také ti, kteří určovali chod obce a měli podíl na jejím řízení. Pavel se ve svých listech obrací především na tyto (vedoucí) členy obcí a na nich požaduje sociální citění, ohled na sociálně slabší. Pavel k nim hovoří jako k sobě rovným (obrací se de facto především na ně, když jde o nějaké nejasné nebo kritické věci), je nicméně sporné, zda se z toho dá vyvozovat, že stál s nimi na stejné sociální rovině. V každém případě však vůči všem členům obce stál v roli autority.

Pavel si sice na své živobytí vydělával sám⁷⁷⁰ (v Korintě v domě Prisky a Akvily, Sk 18,3), a to jak z ekonomické nutnosti i z potřeby nezávislosti, tak z možnosti kontaktu s lidmi, ale ani na živobytí, ani na svobodné hlásání mu to leckdy nestačilo. Vícekrát ve své korespondenci do Korinta zdůrazňuje, že nebyl obci na obtíž, přesto byl často odkázán na pomoc z jiné obce (zejména z Filip).⁷⁷¹ Obec si nejspíš mohla dovolit Pavla živit a podporovat (jinak by mu nepředhazovala, že o to nestojí), a také to náleželo k povinnostem obce a právu misionáře-apoštola, Pavel však chtěl – zejména ve vztahu k „problematické“ korintské obci – zůstat nezávislý a svobodný. A to i za cenu nouze.

Putující kazatelé, misionáři – misie

Pro Ježíšův způsob veřejného působení, stylu života a jeho etických nároků se ujal termín wanderradikalismus, jehož průkopníkem je německý exegeta Gerd Theissen.⁷⁷² Do češtiny by se dal přeložit asi opisem jako radikalismus putujících kazatelů/učitelů. Jeho horizontem je důraz na blízkost Božího království, pro niž je možné se všeho vzdát a vést existenci bez domova a pevných sociálních vazeb. Důležitým momentem je povolání k následování, které je podmíněno osobní vazbou mezi (po)volaným a volajícím. Étos tohoto hnutí je velmi náročný; povolání je vystaven požadavku radikální vydanosti, odevzdanosti do Boží vůle, zřeknutí se majetku, domova, rodinných vztahů, opuštění pevného místa, aby byl zcela k dispozici pro hlásání Božího království, resp. evangelia.

V tomto způsobu života nalézají svůj „Sitz im Leben“ evangelní výroky, které volají k bezpodmínečnému a neodkladnému následování. Tyto požadavky lze charakterizovat jako:

- **Étos bezdomovectví:** opustit vše (L 14,26), nemít kde hlavu složit (Mt 8,20); srov. Didaché 11,8 vztahující se na putující křesťanské charizmatiky; jejich způsob života je charakterizován jako *tropos kyriou*.
- **Afamiliární étos:** učedníci musejí opustit vše a rozvázat své rodinné vztahy (L 14,26: „Kdo přichází ke mně a nedovede se zříci“⁷⁷³ svého otce a mat-

770/ Srov. 1 K 4,12; 9,4–15; 1 Te 2,9; Fp 4,15nn.; srov. i 2 K 11, 8–10; 12,13.16 – totéž doporučuje i svým adresátům: srov. 1 Te 4,11.

771/ Fp 4,15–18; 2 K 11,9.

772/ Theissen, Wanderradikalismus, s. 80–105; Wir haben alles verlassen, s. 106–141; Schröger, Wanderradikalismus (separát).

773/ Doslova je zde užito slovesa nenávidět – tedy, kdo není s to nenávidět své rodiče, partnery, děti, sám sebe.

ky, své ženy a dětí, svých bratrů a sester, ano i sám sebe, nemůže být mým učedníkem“), opustit majetek (Mk 10,29: „... kdo opustil dům nebo bratry nebo sestry nebo matku nebo otce nebo děti nebo pole pro mne a evangelium...“). Není jim dovoleno pohřbít otce (Mt 8,22: „Následuj mě a nech mrtvé, ať pochovávají své mrtvé“). Tento afamiliární étos na druhé straně pochopitelně vede k odmítnutí blízkými (Mk 6,4: „Prorok není beze cti, leda ve své vlasti, u svých příbuzných a ve svém domě“), k rozdělení rodin (L 12,52n: „Neboť od této chvíle bude rozděleno v jednom domě pět lidí: tři proti dvěma a dva proti třem; budou rozděleni otec proti synu a syn proti otci, matka proti dceři a dcera proti matce, tchyně proti snáši a snacha proti tchyni“). Pravými příbuznými Ježíšovými jsou naproti tomu ti, kdo konají vůli Boží (Mk 3,35).

- **Étos nemajetnosti:** učedníci se musejí vzdát svého majetku, profese, ale i starosti o své zajištění (Mt 6,25nn.: nestarat se o budoucnost; Mk 10,17nn.: bohatý mladík, který nemůže uposlechnout výzvy k následování, protože má mnoho majetku; Mk 6,7–13par; L 10,1–12: učedníci se nemají na cestě nijak zajišťovat, mají zůstat odkázáni na Boží starost o ně). Jsou odkázáni na almužnu, přijetí do domu, možná svého druhu i na žebrotu.

Tento způsob existence, který Ježíš vyžadoval od svých učedníků, byl spojen s kazatelskou a charismatickou činností (uzdravování, vyhánění zlých duchů). V době Ježíšově byl svázán především s vesnickou a maloměstskou kulturou⁷⁷⁴ Palestiny/Galileje, která dovolovala pohyb od jedné vesnice (či malého městečka) k druhé. Ještě Didaché poukazuje na to, že apoštol má dostat na cestu chléb na jeden den (Did XI,6). Tito učedníci Ježíšovi, misionáři, apoštolové, putující proroci žili ze dne na den z milosrdenství těch, kteří je přijímali. Za to jim hlásali blízkost Božího království, nabízeli pokoj, mocné činy, možnost obstát na soudu Božím (srov. Mk 6,7–13; Mt 10,5–15; L 9,1–6;

774/ Vouga, Dějiny, s. 35, se domnívá, že šlo především o kulturu malých galilejských měst. Pokud jde o sociální pozadí, odmítá tezi Theissenovu (aniž na ni odkazuje), že Ježíšovo hnutí mělo také sociální důvody. Podle něho minimálně pět ze známých Ježíšových učedníků mělo kvetoucí profesi a zajištěnou existenci, takže jejich rozhodnutí nemohlo pocházet ze strachu nebo nouze, nýbrž z objevení nové skutečnosti. Theissen ve své studii „Wir haben alles verlassen“ řeší spíše problém sociálního zakotvení širšího Ježíšova hnutí, nejen jeho dvanácti učedníků, kde sociální důvody a existenční obavy připadají silně v úvahu. Podobně jako jiná kritická a charismatická hnutí té doby nalezl Ježíš akceptaci především v nižších vrstvách společnosti, pro které změna poměrů v Božím království byla důležitou a oslovující skutečností. Jen ten, kdo něco postrádá a hledá, je osloven nabídkou změny i za cenu určité ztráty. To ve své většině nebyvají ani bohatí, ani mocní, ani vládnoucí elita.

10,1–12). Jejich činnost nebyla tedy žebrotou, nýbrž svědectvím radikální vydanosti a oddanosti službě Božímu království, poselstvím naděje a spásy. Proto si měli být vědomi toho, že mají nárok na obživu (ale nic víc). „V tom domě zůstaňte, jezte a pijte, co vám dají, neboť ‚hoden je dělník své mzdy!‘“ (L 10,7; Mt 10,10). Zároveň se měli vyvarovat všeho, co by je mohlo uvrhnout do podezření, že jsou svědky Božího království, Boží moci za odměnu: „Nemocné uzdravujte, mrtvé probouzejte k životu, malomocné očisťujte, demony vymítejte; zadarmo jste dostali, zadarmo dejte. Neberte od nikoho zlato, stříbro ani měďáky.“ Na tento příkaz navazuje ještě Didaché (XI,6), když zakazuje, aby prorok žádal peníze. Pokud žádá peníze, jde o pseudoproroka. I jejich vnější vybavení mělo být radikálním svědectvím o Božím království: neměli mít ani peníze, ani hůl, ani mošnu, ani dvoje šaty, dokonce u Matouše (10,10) a Lukáše (10,3) ani boty. Tyto příkazy nebyly pouhými slovy, nýbrž byly i prakticky realizovány.⁷⁷⁵

Platilo pro ně: „Kdo slyší vás, slyší mne, a kdo odmítá vás, odmítá mne; kdo odmítá mne, odmítá toho, který mě poslal“ (L 10,16; srov. Mt 10,40–42). Ježíš posílá své učedníky s poselstvím o blízkosti Božího království a silou tuto blízkost manifestovat mocnými činy. Je zřejmé, že existoval jakýsi soubor Ježíšových výroků, s nimiž učedníci vystupovali, a to jakožto se slovem Ježíšovým. Je pravděpodobné, že právě tradice Ježíšových výroků se udržovala a rozvíjela v kruzích putujících kazatelů,⁷⁷⁶ kde našla posléze výraz ve sbírkách jeho výroků, jako byla Q nebo Tomášovo evangelium. Způsob života radikálního následování našel své pokračování a recepci v činnosti proroků a misionářů, jak o tom svědčí evangelia, Didaché, která je svým vznikem blízká okruhu Matoušova evangelia, i Pavlovy listy.

775/ G. Theissen, *Wanderradikalismus*, s. 91, upozorňuje na jednu důležitou skutečnost, která se v současné kritice smýšlející exegezi znovu ozývá, totiž na to, že podání Ježíšových slov není autentické jen v jejich znění, tedy v tom, že se v nich lze setkat s odkazem historického Ježíše, nýbrž i v tom, že tato slova byla žita. Ježíšovy výzvy k následování a zřeknutí se jistot tohoto světa stejně jako jeho blahoslavenství apod. nesou výrazný etický, sociální, sociálněekonomický, ale i politický apel, který platí i pro dnešní svět. Jejich přílišné spiritualizování je zbavuje jejich závažnosti.

776/ Vouga, *Dějiny*, s. 62–64. Vouga se domnívá (35n.), že bezprostředním pokračováním Ježíšova hnutí byli po zkušenosti zmrtvýchvstání galilejští putující kazatelé. Domnívá se, že šlo o skupinu lidí kolem Petra, kteří se ještě před Ježíšovou smrtí vrátili do Galileje, kde se jim zjevil Ježíš, a tam pokračovali v kazatelské činnosti, přitom udržovali jistý kontakt s některými učedníky z Jeruzaléma. Jejich činnost však podle něho skončila poměrně brzo. Navázaly na ni tradice misijní práce a vytváření mudroslovných sbírek. To, že se Petr před Ježíšovou smrtí vrátil do Galileje, odporuje zprávám evangelií. Uvedené odkazy Mk 14,28 a 16,7 odkazující na zjevení v Galileji, kam mají učedníci v čele s Petrem odejít, svědčí o tom, že Marek o zjeveních v Galileji věděl a že se tam Petr a někteří vrátili po Ježíšově smrti, nikoliv před ní.

Raně křesťanské hnutí putujících charismatiků nebylo omezeno na Ježíše a jeho učedníky (ať už užšího okruhu Dvanácti, nebo širšího společenství dalších učedníků – viz L 10,1–12; Sk 1,21); vedle okruhu Ježíšových bezprostředních učedníků se posléze objevují různé další skupiny, které nesou různá označení: apoštolové, učedníci, proroci. Skutky (11,27) se zmiňují např. o skupině proroků putujících z Jeruzaléma do Antiochie, také okruh 7 „diakonů“ patří k putujícím misionářům (Štěpán je misijně činný, Mikuláš pochází z Antiochie), v Antiochii je zmíněna další skupina pěti proroků a učitelů, kteří už podle svých přízvisek mohli patřit mezi putující kazatele: Barnabáš je z Kypru, Pavel z Tarsu, Lucius z Kyrény, Manahem byl druhem tetrarchy Heroda Antipy, s nímž byl vychován v Jeruzalémě nebo Římě; z nich o Pavlovi a Barnabášovi víme jistě, že byli putujícími misionáři. Stejně tak janovský okruh předpokládá putující misionáře (3 J 5–8), a to i jako konkurenty (2 J 7), podobně i Pavel má kolem sebe apoštolsky působící přívržence (např. Ř 16,7), stejně jako kolegy (1 K 9,5), konkurenty a odpůrce z judaizujících kruhů (jež nazývá např. veleapoštolý, falešnými apoštolý 2 K 11,5.13), Didaché určuje způsob, jak se má k těmto misionářům, putujícím kazatelům, učitelům a prorokům obec chovat.⁷⁷⁷

Ježíšovo hnutí a hnutí jeho následovníků v rámci prvotní církve nebyla ojedinělými fenomény. Z antiky jsou známy paralely jak z řeckého, tak židovského prostředí. V 1. století existoval poměrně značný počet kynických putujících kazatelů, kteří žili na okraji společnosti a svými ideály i kázáním se stavěli do opozice proti rozmařilému způsobu života, vládnoucí moci i římským císařům (Vespasiánovi a Domiciánovi), což jim na jedné straně vynášelo obdiv, na druhé straně pronásledování. Zdá se, že apoštol Pavel právě tuto tradici ve své misijní činnosti využíval. Také pro kynické putující filozofy je příznačná rezignace na majetek, rodinu, domov, jak lze vyčíst z řeči filozofa Epikteta: „Pohleďte, Bůh vám poslal toho, kdo vám činy může dokázat, že je to možné! Nic jiného nemám, ležím na zemi, nemám ženu, žádné děti, žádný malý palác, nýbrž pouhou zemi a nebe a jeden jediný velký pláštík. A přec, co mi chybí? Nejsem osvobozen od starostí, beze strachu, nejsem svobodný?“⁷⁷⁸

⁷⁷⁷ Podoba zvěsti, kterou putující kazatelé v Palestině, navazující bezprostředně na Ježíšovo hnutí, a putující misionáři Pavlova typu hlásali, byla zřejmě různá, a to i vzhledem k jejím adresátům (jejich vzdělání, ideovému a kulturnímu zaměření, sociálnímu okolí apod.) a změněným okolnostem. Nicméně i u Pavla lze doložit vazbu na tradovaná Ježíšova slova vztahující se na putující kazatele: „Tak i Pán ustanovil, aby ti, kteří zvěstují evangelium, měli z evangelia obživu“ (1 K 9,14).

⁷⁷⁸ Diss. 3,22,46–48. Podle Theissena, Wanderradikalismus, s. 90.

Příkladem z palestinské oblasti jsou všelijaká hnutí charismatického charakteru v Palestině a do určité míry i kumránské společenství. Také v nich šlo různým způsobem o vzdání se majetku, starosti o rodinu, příbuzných, sociálních vazeb, zajištěnosti. Pro esejce existoval podobný návod, jak má být vybaven putující člen komunity, jeho motivace však byla výrazně odlišná. Neměl se stýkat s nečleny komunity, aby se neposkrvnil.⁷⁷⁹

Sociální zakotvení putujících charismatiků

Základním impulsem k následování byl u Ježíšových učedníků a následovníků nepochybně impuls náboženský, nicméně ani sociální motivovanost nebyla zřejmě zcela bez významu. Většina Ježíšových učedníků stejně jako on sám pocházela z nižší vrstvy⁷⁸⁰ drobných řemeslníků, rybářů, drobných rolníků; asi ani celník Levi nepatřil na rozdíl od Zachea k významným a bohatým. Jejich sociální situace nebyla situací zajištěných, bez starosti žijících lidí, nýbrž těch, kteří se s obtížemi užívali. K tomu přistupovala i všeobecně napjatá politická a zhoršující se ekonomická situace v zemi. Ježíšova podobenství tento svět výrazně odrážejí, a to včetně kritiky bohatství a jeho zneužívání, resp. jeho bezohledného využívání pouze k vlastnímu prospěchu.

Podobné sociální složení jako v Ježíšově hnutí můžeme vidět i v dalších skupinách náboženského a sociálněpolitického odporu. Není také divu, že Ježíš a jeho hnutí byli zařazeni do těchto souvislostí. I v Ježíšově hnutí se v okruhu jeho nejbližších nalézal Šimon Horlivec (Zélóta). Ještě více než k Ježíšovu hnutí se k různým radikálním skupinám přidávali lidé, kterým hrozil sociální propad, pronásledování, tresty apod. Ježíšovo putující hnutí zapadá ze sociologického hlediska do kategorie okrajové sociální skupiny, která nabízí v období krize a sociálního vykořenění možnost překonání anomie vytvořením vlastního systému norem. Sociální vykořenění hrálo v antické společnosti zřejmě poměrně významnou roli, v Palestině 1. století n. l. šlo možná o rozšířený fenomén. V 1. století docházelo i v důsledku neúrody a hladomoru, daňového zatížení a vyvlastňování půdy malých zemědělců k rozevírání nůžek mezi chudými a bohatými. Kariéra směrem dolů nebyla pro nižší třídu ojedinělým jevem, zatímco naopak ano. V této souvislosti sociální, ale také politické nejistoty se stávají alternativní skupiny pro lidi na okraji přitažlivé, i když to znamená vzdání se dosavadně platných jistot.

779/ Viz Flusser, D. – Freedholm, D. M. Podobenství, in: Charlesworth, Ježíš, s. 199n. Srov. ovšem i podobný přístup u křesťanských misionářů 3 J 7n.

780/ Viz Theissen, Wir haben alles verlassen, s. 110nn.; Stegemann – Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte, s. 167, odlišného mínění je Vouga, Dějiny, s. 35.

„Díky procesům proměn byly tradované způsoby chování, normy, hodnoty a také chápání smyslu života zpochybněny. Tato anomie byla nábožensky vyložena jako začínající krize konce věku, jako rozpad zákona (anomia Mt 24,12), rodiny, lásky a řádu, ba jako otřes celého kosmu. Eschatologické katastrofické naladění je podle mého názoru interpretací této sociální anomie. Do této interpretace se promítla vedle objektivních daností i sociokulturní tradice židovstva, např. apokalyptika. Na jedné straně je (apokalyptika) reflexí krize, na druhé uvolňovala síly k jejímu překonání: Víra v brzký obrat všech věcí byla příznivá pro experimentování s novými sociálně odchylnými způsoby života. Různá reformní náboženská hnutí se pokoušela překonat situaci anomie pomocí nové orientace, mezi nimi i hnutí Ježíšovo.“⁷⁸¹ Avšak pouze toto hnutí se (s výjimkou nově konstituovaného farizejismu, resp. rabinismu) úspěšně vyrovnalo se změněnými podmínkami a rozšířilo se ve změněné podobě dál v prostoru a čase.

Radikalismus putujících kazatelů přežíval dál jen u malé skupiny lidí a jen omezený čas, zhruba do počátku 2. století. Ve chvíli, kdy se křesťanství ve své většině přesunulo z venkovského a maloměstského prostředí, tedy z prostředí malých skupin, do velkých měst, v nichž se utvářely usedlé obce, které si začaly budovat vlastní správní strukturu, začal Ježíšův radikalismus putujícího způsobu života ztrácet na významu (stejně jako charismatický element vůbec) a došlo nutně k posunu jeho chápání. Tento posun je zachycen už v Lukášově podání. „Výrazněji než ostatní evangelisté vyzdvihuje období Ježíšova života jako zvláštní dobu, v níž platila jiná etická pravidla než jindy. Proto může na jedné straně uchovat Ježíšova slova nejvěrněji. Na druhé straně se od raně křesťanského wanderradikalismu nepochybně distancuje. V lukášovské řeči na rozloučenou Ježíš výslovně odvolává své příkazy pro putující charismaticky: Vyslání bez peněz, mošny a obuvi už od teď nemá žádnou platnost. Nyní je třeba vzít do ruky peníze, mošnu, a dokonce meč. Neboť časy se změnily (L 22,35n.).“⁷⁸² L 22,35n.: „Řekl jim: ‚Když jsem vás vyslal bez měšce, mošny a obuvi, měli jste v něčem nedostatek?‘ Oni mu odpověděli: ‚Neměli.‘ Řekl jim: ‚Nyní však, kdo má měšec, vezmi jej a stejně tak i mošnu; kdo nemá, prodej plášť a kup si meč.‘“ Tato poněkud nečekaná slova, jež pronáší Ježíš cestou do getsemanské zahrady ke svým učedníkům, jsou vzápětí, alespoň pokud jde o meč, relativizována ve v. 49nn.: „Když ti, kteří byli s Ježíšem, viděli, co nastává, řekli: ‚Pane, máme se bít mečem?‘ A jeden z nich napadl sluhu vele-

781/ Theissen, Wir haben alles verlassen, s. 140.

782/ Theissen, Wanderradikalismus, s. 104.

knězova a utal mu pravé ucho. Ježíš však řekl: „Přestaňte s tím!“ Dotkl se jeho ucha a uzdravil ho.“ Poukaz na meč není ani v L 22,36 výzvou k násilí, nýbrž upozorněním na to, že nastává čas ohrožení, čas, kdy je nutné se bránit. Pro Lukáše se časy změnily, neboť křesťanství už není záležitostí putujících charismatiků, nýbrž usídle obce, kde musejí platit i jiné etické normy odpovídající jinému stylu života. Časy se změnily i proto, že příchod Božího království nelze očekávat bezprostředně, to znamená, že obec musí žít svůj každodenní život a vést zápas o přežití. A k tomu potřebuje jistou stabilitu a zajištění. Bezdomovectví, tedy stálé putování z místa na místo, zřeknutí se rodiny a stabilních sociálních vazeb kromě vazeb k souputníkům, totální zřeknutí se majetku nemůže dovolit pokračování a tradování evangelia v situaci, kdy druhý příchod Kristův nelze očekávat brzo. S rozrůstáním a stabilizováním místních obcí souvisí i vytváření vlastních struktur (náběhy k tomu lze zaznamenat už v pavlovských obcích) a přesun vedení obce z apoštola na místní autority, jak to lze poměrně dobře sledovat v tzv. pastorálních epistolách. Jak můžeme soudit z 3 J 9 (případ Diotrefův), tato tendence se začala projevovat nezávisle i v janovských obcích zhruba ve stejné době, tj. ke konci 1. století.

Nenastalá parúzie a apokalyptika

Očekávání brzkého příchodu Páně a problém nenastalé parúzie
První skupiny křesťanů žily v očekávání brzkého příchodu Páně, parúzie. Ještě Pavel v 1 Te 4,15–17⁷⁸³ (z roku 50/51) a v 1 K15,51n.⁷⁸⁴ (asi z let 53/54) očekává druhý příchod Kristův jako realitu svého života. Tedy ještě dvacet let po Ježíšově smrti bylo očekávání parúzie, s níž je spojen soud a proměna pozemského světa, velmi aktuální. Právě v 1 Te řeší Pavel problém, co se skutečností, že křesťané umírají ještě před druhým příchodem Kristovým, protože byli přesvědčeni, že druhého příchodu Kristova je třeba se dočkat jako žijící

783/ „Toto vám říkáme podle slova Páně: My žijí, kteří se dočkáme příchodu Páně, zesnulé nepředejdeme. Zazní povel, hlas archanděla a zvuk Boží polnice, sám Pán sestoupí z nebe, a ti, kdo zemřeli v Kristu, vstanou nejdříve; potom my žijí, kteří se toho dočkáme, budeme spolu s nimi uchvázeni v oblacích vzhůru vstříc Pánu.“

784/ „Ne všichni zemřeme, ale všichni budeme proměněni, naráz, v okamžiku, až se naposled ozve polnice. Až zazní, mrtví budou vzkříšeni k nepomíjitelnosti a my žijí proměněni.“ Tento výrok je možné vyložit i jako obecnou konstataci, která nemusí pak nutně znamenat, že se Pavel zahrnuje do skupiny těch, kteří se parúzie dočkají. Je však pravděpodobnější, že Pavel parúzii v dohledném čase očekával, ale dožít se parúzie nepovažoval za důležitou skutečnost. Důležitá byla pro něj jistota jejího uskutečnění, nikoliv její časové určení.

člověk. Pavel sice vyjadřuje přesvědčení, že se druhého příchodu dožije, ale zároveň relativizuje důležitost dožít se ho ještě za života poukazem na vzkříšení z mrtvých. Jak pro živé, tak pro zemřelé znamená parúzie, tj. definitivní nastolení Boží vlády, radikálně novou skutečnost. Tím Pavel vytvářel prostor pro nové pochopení času, který zbývá do druhého příchodu, pro uvolnění onoho napjatého očekávání, a to přestože on sám žil v představě, že času je málo, a proto je třeba věnovat veškeré síly hlásání evangelia tak, aby co nejvíce lidí dosáhlo spásy.

Obrazy, které Pavel i další používají k vyjádření druhého Kristova příchodu, jsou z velké části převzaty z apokalyptického výrazového arzenálu. Apokalyptika byla, jak dosvědčují i kumránské texty, v 1. století n. l. živá; očekávání Dne Hospodinova, Božího soudu a konce světa jakožto světové katastrofy patřilo k dobově příznačným jevům. Není vyloučeno, že např. 2. Te vznikl jako reakce na interpretaci zániku jeruzalémského Chrámu jako začátku konce světa.⁷⁸⁵ Podobně pochopila zřejmě kumránská komunita začátek židovské války. Také křesťanství se nechalo tímto proudem inspirovat, avšak jeho interpretace konce tohoto a nastolení nového věku se výrazně lišila od židovské především důrazem na již uskutečněné vykoupení v Kristu.

Role apokalyptiky, apokalyptických představ v křesťanství

Tradičně se uvádí, že apokalyptická literatura měla přinášet útěchu zejména v dobách tísně, útlaku, pronásledování a válek. Pokud jde o křesťanskou apokalyptickou literaturu, měla, zdá se, i funkci varovnou a nabádavou v tom smyslu, že křesťané se s odkladem parúzie stále více začali zabydlovat v tomto světě a jejich zapálenost a angažovanost pro víru uhasínaly. V Druhém listě Tesaloničanům, a především v jeho 2. kapitole, je použito apokalyptického vylíčení konce dějin k zdůraznění, že tento konec ještě nenastal a že je třeba žít řádně tento život (snad v reakci na již zmíněnou interpretaci zničení Jeruzaléma v roce 70 a prohranou židovskou válku a její důsledky jakožto Božího soudu a konce světa nebo v reakci na jiné okolnosti, možná typu Domiciánova pronásledování). Kniha Zjevení chce oživit ochabující víru (srov. např. 2,4n: „Ale to mám proti tobě, že už nemáš takovou lásku jako na počátku. Rozpomeň se, odkud jsi klesl, navrať se a jednej jako dřív“), která prožívá dvojí ohrožení: jednak pronásledováním křesťanů, jež tu a tam vypukalo, jednak zabydleností, přizpůsobováním se myšlení tohoto světa. Při čtení dopisů

^{785/} Srov. Pokorný, Literární a teologický úvod, s. 171. Spíše však vznikl ještě později, nejspíš ke konci 1. stol. Ryšková, Druhý list Tesaloničským, s. 31.

7 obcím tento obraz vyvstává zcela jasně. Křesťané jsou ohroženi negativním postojem společnosti, jenž může vést až k jejich ohrožení na životě, ojedinele skutečně až k smrti (Zj 2,3.10.13), a zároveň svou vlažností, liknavostí (2,4n.; 3,2n.15–19) a také herezemi (2,15.19–24).

Čas církve

Pozdější spisy Nového zákona, např. evangelium Lukášovo nebo Druhý list Petrův, s parúzií v brzkém čase už nepočítají. Čas, který je k dispozici, je časem církve, časem zvěstování evangelia a obrácení světa. „Ale tato jedna věc kéž vám nezůstane skryta, milovaní, že jeden den je u Pána jako tisíc let a tisíc let jako jeden den. Pán neotálí splnit svá zaslíbení, jak si to někteří vykládají, nýbrž má s námi trpělivost, protože si nepřeje, aby někdo zahynul, ale chce, aby všichni dospěli k pokání. Den Páně přijde, jako přichází zloděj“ (2 Pt 3,8–10). Zejména autor Lukášova evangelia a Skutků výrazně posunul pojetí času: v jeho středu spojí spásný čin Boží v Ježíši Kristu, kterým vrcholí spásné Boží jednání s člověkem/lidstvem, a to, co následuje, je jeho zvěstováním, v pravém slova smyslu jeho reprezentací prostřednictvím církve v síle Ducha. „Není vaše věc znát čas a lhůtu, kterou Otec ponechal ve své moci; ale dostanete sílu Ducha svatého, který na vás sestoupí, a budete mi svědky v Jeruzalémě a v celém Judsku, Samařsku a až na sám konec země“ (Sk 1,7). Ježíšovým zmrtvýchvstáním a nanebevstoupením (což Lukáš už rozděluje) nenastává jiný čas než čas vykoupení, který začal Ježíšem. Čas církve je časem zmrtvýchvstalého Pána. Proto také učedníci mohou konat stejné zázraky jako Ježíš (uzdravovat, křísit mrtvé, vyhánět nečisté duchy) a vydávat svědectví až do obětování vlastního života (např. Štěpán). A je to také sám zmrtvýchvstalý Ježíš, kdo povolává Pavla k apoštolátu zejména mezi pohany.

Přechod od putujících misionářů a kazatelů k usedlým místním obcím

(Od „bezdomovce“ Ježíše přes putující misionáře, neúnavného cestovatele Pavla ke strukturovaným obcím s místním vedením)

Dvanáct

Původní role Dvanácti, které si Ježíš vyvolil jako speciální skupinu uprostřed ostatních učedníků a učednic, byla především ta, aby byli s ním (Mk 3,14) a aby se s ním podíleli na jeho poslání a charismatu: hlásat (Boží království, pokání), vyhánět zlé duchy (Mk 3,14n.), uzdravovat (Mk 6,12). Toto poslá-

ní hlásat, uzdravovat, vyhánět zlé duchy je ovšem vůči onomu prvotnímu „být s ním“ skutečně druhotné, neboť i ostatní učedníci dostávají stejný úkol a moc (srov. L 10,1–12). Oni jsou spolu s Ježíšem primárními svědky a nositeli obnovy Boží vlády v Izraeli. Po Ježíšově smrti a zmrtvýchvstání se stávají svědky totožností historického Ježíše a vzkříšeného Pána, Ježíše Krista. Historicky posléze „zanikají“ v širší skupině Ježíšových učedníků a učednic a stávají se misionáři. O jejich další činnosti se nám s malou výjimkou postavy Petrovy dochovaly pouze legendy. Svědectvím této proměny je změna vedení jeruzalémské obce, která poměrně brzy z rukou Petrových přechází do rukou Jakuba, bratra Páně, tedy ne bezprostředního příslušníka Dvanácti.

Vznik úřadů

Na Ježíšovo hnutí putujících učedníků, kteří nemají kam hlavu složit, kteří vše opustili pro Ježíše a radostnou zvěst (tzv. wanderradikalismus), navazovala zejména činnost galilejských kazatelů a putujících misionářů. Jakmile se však nově vzniklá společenství začala soustřeďovat do měst, začal se současně rozvíjet fenomén usedlé obce (obdobné diasporní obci židovské), která sestávala z několika menších domácích církví, shromažďujících se po domech. Zpočátku byly tyto obce odkázány na své zakladatele a misionáře, kteří v nich představovali hlavní autoritu. Nejlépe to můžeme sledovat na korespondenci Pavla a obcí, které založil. Podobně, zdá se, fungovaly i obce janovské (srov. 2,3 J), kde zřejmě hlavní víceméně neformální autoritou byl tzv. Presbyter/Starší (v tradici zvaný Jan). Podobně mluví ještě Didaché na konci 1. století n. l. Přesto se v jednotlivých městských obcích začaly již od počátku vytvářet zárodky struktur, neboť obec musela řídit svou činnost i v době nepřítomnosti svého zakladatele a misionářů. Modely těchto struktur byly různé, nešlo však o pevné úřady v pozdějším slova smyslu. Původní radikální spontánní hnutí lokálního charakteru se v průběhu času proměnilo v organizovanou strukturu (můžeme tu hovořit o tzv. zevšednění charismatu) stále stabilnějších a posléze i vzájemně provázaných obcí. To již vyžadovalo pevnější řízení.

Zpočátku šlo jistě o vytvoření funkčních struktur jednotlivých obcí, jež byly na sobě relativně nezávislé a v nichž mohl probíhat i odlišný vývoj. Přestože ve druhé polovině 1. století nemůžeme v žádném případě mluvit o univerzální církvi ve smyslu pozdějšího centralistického modelu, lze již v této době najít náběhy k chápání církve jako univerzální veličiny, podobně jako tomu bylo s judaismem. V počátečním stadiu to byla jeruzalémská obec, která hrála klíčovou roli a která si osobovala právo „dohledu“ nad nově vzniká-

jíciemi obcemi. Výrazem jednoty a morálně ideové závislosti nových obcí na Jeruzalému byla např. i sbírka, kterou Pavel v 50. letech pořádal na Západě ve prospěch jeruzalémských křesťanů. Po pádu Jeruzaléma v roce 70 ztratila sice jeruzalémská obec na významu,⁷⁸⁶ nicméně fungovala dál – jak svědčí především Skutky apoštolů – jakožto ideální veličina. Role jednototvorného činitele a morální autority se zřejmě stále více přesouvala na Řím.

V Novém zákoně se sice objevují určité tituly či funkční označení, se skutečnými úřady v pozdějším chápání však nelze počítat. Vývoj nicméně postupoval směrem k vytváření pevnějších struktur rozdílné povahy (hierarchická a vedle toho demokratická struktura, monarchické a vedle toho kolektivní vedení). To souviselo nejen s přechodem k městským lokálním obcím, nýbrž i se ztrátou očekávání brzké parúzie: obce potřebovaly nějaké vedení, protože se rozrůstaly, byly konfrontovány s novými problémy – a to i společenské povahy –, jejichž řešení musely hledat, a navíc se ukazovalo stále zřetelněji, že mají dějinnou povahu, tj. že jde o uchovávání tradic, jejich rozvíjení a předávání dalším generacím. Křesťanství se stávalo dějintvornou silou. Na konci 1. století a na začátku 2. se již konstituovaly minimálně v některých obcích hierarchizované struktury, i když zcela jistě ne v podobě pyramidální struktury středověké a novověké katolické církve.

Starší

Titul starší byl převzat z židovské tradice⁷⁸⁷ a označoval nejspíše muže, kteří stáli v čele obce. Jejich úkolem byla zřejmě správa obce podle modelu židovských obcí a kázání a vyučování. Jako skupinu je nalézáme *de facto* v pozdějších spisech Nového zákona, nejčastěji ve Skutcích, např. Sk 15.2.4.6.22.23; 16,4; 21,18; v pastoračních epištolách, např. 1 Tm 4,17–22; Tt 1,5n.; v katolických listech i ve Zjevení. V rámci křesťanství označoval tento titul různé skupiny, resp. vymezoval různé funkce.⁷⁸⁸

786/ Po útěku do Pelly na počátku židovské války se sice na konci 70. let část jeruzalémských křesťanů vrátila do města, představovala však již jen jednu z obcí, své vedoucí postavení zcela ztratila. Srov. R. Riesner, Ježíš, prvotní komunita, in: Charlesworth, Ježíš, s. 211.

787/ Starší označovali v židovstvu ne zcela jednotnou skupinu, jejím společným znakem byl podíl na moci a řízení celé židovské pospolitosti (v rámci velerady), jednotlivé obce (v rámci synagogy – srov. L 7,3) nebo jsou jimi míněni významní nositelé tradice v minulosti, kterým připadla konstitutivní role v jejím uchování, předávání (výkladu) a rozvíjení, svědkové víry (srov. Mk 7,3.5 a Mt 5,2; Žd 11,2nn.). Podle synoptické tradice to byli především laičtí příslušníci velerady. V synoptické tradici hrají roli zejména v Ježíšově procesu (viz např. Mt 21,23; 26,3.47; 27,1.3.12.20; 28,12). Podle Sk se podíleli na pronásledování apoštolů v Jeruzalémě (Sk 4,5.8.23) i Pavla (Sk 23,14; 24,1; 25,15). Historicky spadali možná vjedno i s učiteli zákona.

788/ Srov. Rhode, *presbyteros*, in: EWNT III, s. 356–359.

Jsou jimi míněni příslušníci vedoucího grémia v jeruzalémské obci. V 15. kapitole Skutků při líčení tzv. apoštolského „sněmu“ či setkání používá autor důsledně označení apoštolové a starší. Apoštolové a starší reprezentují místní církve (srov. v. 15,4 a 16,4). Od 16,4 jsou zmiňováni pouze starší, např. v 21,18 se hovoří pouze o starších, podobně ovšem už v 11,30. Možná tím chtěl autor vyjádřit i změnu vedení obce, v jejímž čele už nestojí apoštolové, nýbrž Jakub, bratr Páně. Kapitola 15 možná představuje jakousi snahu o rovnováhu. V době, kdy byly Skutky psány, představovali pro autora apoštolové už jen historickou veličinu, kterou omezil (v rozporu s praxí prvotní církve) na Dvanáct. Vedení obcí tvořili, zdá se, ve většině případů především starší. Pro pohanokřesťanské obce to bylo podle Skutků pravidlem (srov. 14,23; 20,17). V 20,28 je jejich funkce popsána: „Dávejte pozor na sebe i na celé stádo, ve kterém si vás Duch svatý ustanovil za strážce, abyste byli pastýři Boží církve, kterou si Bůh získal krví vlastního Syna.“ Podobně chápou tento úřad i katolické a pastorální listy (např. Tt 1,5; 1 Tm 5,1.17.19; 1 P 5,1nn.; Jk 5,14). V 1 Tm 5,17 jsou navíc charakterizováni jako ti, „kteří nesou břemeno kázání a vyučování“, v 1 Pt 5,1nn. je jim přisouzena pastýřská role: „Starší mezi vámi napomínám, já sám také starší...: Starejte se jako pastýři o Boží stáde u vás, ne z donucení, ale dobrovolně, jak to Bůh žádá, ne z nízké zištnosti, ale s ochotou, ne jako páni nad těmi, kdo jsou vám svěřeni, ale buďte jim příkladem.“ Protože jsou jmenováni v plurálu, šlo zřejmě o kolektivní orgán. Tomu nasvědčuje i použití termínu *presbyterion* v Prvním listu Timoteovi (4,14), rada starších, „jež má již moc ordinovat“; o něco později u Ignáce se  sbytariát objevuje jako poradní a reprezentující orgán biskupa (Ign Ef 2,2; 2 aj.).⁷⁸⁹ Podle Skutků (např. 14,23) ustanovovali starší v církvi misionáři, zakladatelé obcí; z 1 Tm 4,14 by mohlo vyplývat, že se tak dělo vkládáním rukou. V 1 Tm 5,22 je adresát nabádán, aby neustanovoval v církvi nikoho ukvapeně. Zdá se, že kompetence jednotlivých úřadů a funkcí nebyly zdaleka ještě přesně vymezeny. Tytéž úkoly připadají v pastorálních epištolách jednou jednotlivci (někdy pod titulem biskup-episkopos), jindy kolektivnímu orgánu starších.⁷⁹⁰

Z Listu Titovi (1,5 a 7) vyplývá totožnost funkce staršího a funkce biskupské a podobně i z 1 Tm 3,1–7; z obou textů by se dalo soudit, že funkce biskupa byla v obcích, jimž jsou listy určeny, svěřována někomu ze starších.

^{789/} Joachim Rhode, *presbyterion*, in: EWNT III, s. 355n.

^{790/} Srov. i H. Conzelmann, *Geschichte des Urchristentums*, s. 98nn. Zajímavé je, že Didaché stejně jako Barnabášův list titul starší neuvádějí. Podle Conzelmanna (s. 98) však tomuto úřadu náleží budoucnost.

Ideál nositele takového poslání nabízí 1 Tm 3,12–15: „... těm, kdo věří, buď vzorem v řeči, v chování, v lásce, ve víře, v čistotě. Než přijdu, ujmi se předčítání, kázání, vyučování. Nezanedbávej svůj dar, který ti byl dán podle prorockého pokynu, když na tebe starší⁷⁹¹ vložili ruce. Na to mysli, v tom žij, aby tvůj pokrok byl všem patrný. Dávej pozor na své jednání i na své učení. Buď v tom vytrvalý. Tak posloužíš ke spasení nejen sobě, ale i svým posluchačům.“

Zvláštní pozornost zaslouží tzv. Starší (*Presbyter*) z 2. a 3. listu Janova (v. 1), kde jde o čestný titul, který nebyl spojen s jinou než morální autoritou nositele. S úřadem či funkcí starších nemá zřejmě mnoho společného; navíc jde o titul v singuláru, který je šifrou (přízviskem) konkrétní osoby (snad trochu podobně jako se stal obecný titul *christos* specifickým jménem pro Ježíše).

Ve Zjevení mají starší⁷⁹² ve 4. a 5. kapitole ideální roli svědků Beránkovy moci a slávy. Jejich počet 24 má symbolickou hodnotu. Jsou to starší, kteří sedí na trůnech, oděni do bílých rouch a s korunou ze zlata, a klaní se Bohu (sedícímu na trůnu) a Beránkovi. Tito starší/starci mají symbolickou a reprezentativní roli.

Proroci, učitelé a apoštolové

Spíše než o úřad jde v tomto případě o charismatické obdaření a funkci, kterou sehráli jednotliví členové obce. Tyto tituly/funkce jsou doloženy relativně brzo. Jejich nositelé navazují na židovskou, ale i pohansko-filosofickou tradici. První list Korinťanům (12,27) je uvádí v pořadí: apoštolové, proroci, učitelé; List Efezanům (4,11) v pořadí: apoštolové, proroci, zvěstovatelé evangelia, pastýři a učitelé; srov. i Ř 2,6n., Sk 11,27 (do Antiochie přišli proroci z Jeruzaléma, jmenován je Agabos); 13,1 (proroci a učitelé – k nim patří i Barnabáš a Pavel-Saul), Didaché hovoří sice o apoštolech, prorocích a učitelích (zejm. 11 a 13), zároveň však už ukazuje posun v jejich chápání a roli, kterou mohou přebrat i biskupové a jáhni (15,1n.).

Proroci

Termín prorok se v Novém zákoně objevuje 144×, z toho však jen 21× se vztahuje na prorocké postavy tehdejší doby, nikoliv na starozákonní proroky.⁷⁹³ K tomu je nutné ještě jako jejich protipól připočíst falešné proroky, kteří se

791/ V orig. de facto rada starších, *presbyterion*.

792/ ČEP překládá jako starci.

793/ Viz Franz Schnider, *profetes*, in: EWNT III, s. 443.

objevují v Novém zákoně 11×.⁷⁹⁴ Existoval dvojí typ proroků: 1. jednak proroci, kteří byli vázáni na obec, neboť jsou jmenováni současně buď s apoštoly a učiteli (srov. 1 Kor 12,28n.; Ef 4,11) nebo s apoštoly (srov. L 11,49; Ef 2,20; 3,5) nebo s učiteli (Sk 13,1), nebo dokonce se svatými a apoštoly (Zj 18,20); 2. jednak proroci putující od místa k místu (srov. Sk 11,27n.; 21,10). Takové proroky zná ještě Didaché (11 a 13). Posláním proroků bylo, stejně jako ve Starém zákoně, zvěstovat Boží vůli, ale také učit. Jsou vedeni Duchem svatým (Sk 21,10). Mezi proroky patřili muži i ženy (Sk 21,9; 1 K 11,4n.). Nakolik šlo o stabilní povolání („funkci“) a nakolik o aktuální obdarování kohokoliv v obci, nelze jednoznačně určit. Pravděpodobně existovalo obojí. Didaché přisuzuje prorokům zvláštní roli i při liturgickém shromáždění. Prorocké obdarování bylo chápáno jako dar či povolání od Boha. I Pavel představuje svůj apoštolský úřad jako prorocké povolání (srov. Ga 1,15n.). Skutky (13,1) hovoří o skupině proroků a učitelů, mezi něž řadí vedle jiných i Barnabáše a Pavla.

Pavel v 1 K 12,28–30 jmenuje prorocký dar mezi různými charismaty v obci, k nimž patří i dar učit a hlásat, uzdravovat, činit divy, mluvit jazyky; podobně i v Ř 12,6n. (srov. i 1 Te 5,20). Prorocký dar má sloužit k poznání Boží vůle: „Z proroků ať promluví dva nebo tři a ostatní ať to posuzují. Dojde-li se zjevení jinému ve shromáždění, nechť ten první umlkne. Jeden po druhém můžete všichni prorocky promluvit, aby všichni byli poučeni a všichni také povzbuzeni. Prorok přece ovládá svůj prorocký dar“ (1 K 14,29–32). Prorocký dar je velmi blízký daru vykládat a učit (srov. 1 K 14,5n.). Totéž lze vyčíst i z Didaché (v kap. 11. se hovoří o apoštolech a prorocích, ale v podstatě jde o stejnou skupinu lidí; srov. i 13, 1–3). Přestože prorok Agabos (Sk 11,28 a 21,10n.) předpovídá budoucnost, je hlavním posláním proroků vykládat Boží vůli. Proto také jsou „pány“ svého daru, tj. slouží si při něm vlastním rozumem. Odmítání falešných proroků v novozákonních textech stejně jako falešných učitelů jde ve směru nauky, nikoliv nepravdivých předpovědí budoucnosti. Falešný prorok stejně jako falešný učitel zvěstuje nepravé učení, proto je třeba se ho střežit. „Vy však jste z Boha, děti, a zvítězili jste nad falešnými proroky, protože ten, který je ve vás, je větší než ten, který je ve světě. Oni jsou ze světa; proto z nich mluví svět a svět je slyší. My jsme z Boha; kdo zná Boha, slyší nás, kdo není z Boha, neslyší nás. Podle toho rozeznáváme ducha pravdy a ducha klamu,“ píše autor 1 J 4,4–6 svým adresátům. Má tím asi na mysli hlasatele gnostické interpretace evangelia. Antikristé, falešní proroci i falešní učitelé představují tutéž skupinu gnostických „heretiků“, kteří ohro-

^{794/} Viz Horst Balz, *pseudoprophetes*, in: EWNT III, s. 1190–1191.

žují jednotu obce i nauky. Podobně to platí i o 2 Pt 2,1–22, kde jsou falešní učitelé přirovnáni k falešným prorokům minulosti (2,1). Didaché pak jako kritérium pravého proroka a apoštola uvádí soulad nauky a života.

Učitelé

Termín učitel navazuje na židovskou tradici učitelů zákona, oslovovaných „*rabbi*“; rabinát jako instituce je však až pozdějšího data. Pro Nový zákon je zejména Ježíš učitelem (podobně jako on je i Jan Křtitel oslovován *rabbi*, *didaskale*, tj. učiteli). V křesťanských obcích tento úkol připadal těm, kteří stáli v čele, zpočátku především apoštolům, misionářům, hlasatelům evangelia, posléze představeným obce (starším – viz 1 Tm 5,17; adresát 1 Tm je vyzýván, aby kázal a vyučoval 4,13; 6,2). Jejich úkolem bylo předávání a výklad tradice. Pavel počítá schopnost učit mezi dary (charismata) – srov. 1 K 12,28nn. (též Ef 4,11; Ř 12,7; i 1 K 14,6.26): „A v církvi ustanovil Bůh jedny za apoštoly, druhé za proroky, třetí za učitele“ (1 K 12,28). Podobně, i když ve změněném pořadí, vypočítává i Ef 4,11: „A toto jsou jeho dary: jedny povolal za apoštoly, jiné za proroky, jiné za zvěstovatele evangelia, jiné za pastýře a učitele.“ Zde je už funkce učit spojena v řečtině výrazně s úlohou pastýře. Tak to odpovídá i pojetí pastorálních epístol, kdy učit připadá jako úkol tomu/těm, kdo stojí v čele obce (1 Tm 4,11; 6,2; 2 Tm 2,2). Proti pravé nauce, již předávají učitelé Bohem povolání a ustanovení jako vedoucí obce, stojí falešní učitelé, heretici, antikristé, a jejich falešná a zvrácená nauka (např. 2 Tm 3,8; 4,3; 2 Pt 2,1–4.12–19). Učitelské poslání připadlo nejdříve apoštolům a misionářům (srov. Mt 28,19n.: „A uče je, aby zachovávali všechno, co jsem vám přikázal“), tedy hlasatelům evangelia a zakladatelům obcí. Ještě i Didaché počítá učitele mezi putující hlasatele. Učit patří k úkolům starších a episkopů (1 Tm 3,2; 4,11.13; 5,17; 6,2; 2 Tm 2,2; 4,2; Tt 1,8; 3,8). 2 Tm 1,11 charakterizuje ve zpětném pohledu Pavla jako hlasatele, apoštola a učitele.

Apoštolové

Apostolos – vyslanec, apoštol. Původ tohoto označení není zcela jasný: v Novém zákoně se toto označení vyskytuje 80×: z toho 34× v Lukášově evangeliu a Skutcích a 29× v Pavlových listech (včetně Ef a Ko). Nicméně pojetí obou se výrazně liší: Lukáš rezervuje tento titul víceméně jen Ježíšovým 12 učedníkům, resp. těm, kdo byli s Ježíšem po celou dobu jeho působení (Sk 1,21n.). Pavel není označen za apoštola (s výjimkou Sk 14,4n.14, což je pravděpodobně zbytek předlukášovské tradice). Pavel titul apoštola v souladu s prvotní křesťanskou praxí chápe podstatně širě především jako kvalifikovaného

misionáře, pověřeného hlásáním evangelia (k odlišení, i když ne striktně od kazatelů – viz 1 K 9,5; 12,28; 2 K 11,13; Ř 16,7; a od představitelů obce pověřovaných zvláštními úkoly – 2 K 8,23; Fp 2,25). Apoštolové jsou jak Ježíšovi historičtí učedníci, tak ti, kteří se setkali až se zmrtvýchvstalým Ježíšem, resp. uvěřili, a byli hlavními činiteli v misii. Tato tradice asi vychází z populárního právního charakteru hebrejského slova *šaliah*, které znamenalo přímého zástupce vysílajícího, v jehož jménu může autoritativně a právoplatně vystupovat. Byl povinován přísnou poslušností a měl prosazovat za všech okolností jeho zájmy. Důležitou okolností je i to, že slovem *šaliah* byl v pobiblickém židovstvu označován i prorok.⁷⁹⁵ Pavel ostatně svoje apoštolské povolání chápal ve smyslu povolání prorockého (Ga 1,15n.). V době Pavlově také nemělo toto označení zcela „úřední“ charakter, neboť tak jsou označeni vyslanci obcí (2 K 8,23; Fp 2,25).

Pavel ovšem zdůrazňuje, že je apoštol Kristův podobně jako jeho spolupracovníci, což vylučuje myšlenku zastupování nějaké osoby nebo i komunity,⁷⁹⁶ a zdůrazňuje, že je poslán samotným Kristem. V pozdějších listech se tento titul již neobjevuje s výjimkou odkazů na Pavla a preskriptů 1. a 2. listu Petrova, jež mají také reminiscenční charakter. S přechodem k usedlým obcím s vlastními autoritami ztratila tato funkce na aktualitě a titul zůstal vyhrazen pro putující hlasatele evangelia jako svědky Ježíšova života, smrti a zmrtvýchvstání.

Z uvedené trojice posláních a funkcí, mezi nimiž nelze vést vždy zcela zřetelnou hranici z hlediska „úřední autority“, se jako úřad do budoucnosti profilovala instituce starších, již na sebe vztáhli úkol hlásání, učení a vedení.⁷⁹⁷

Biskupové – *episkopoi* a jáhni – *diakonoí*

Diakonos – jáhen

V preskriptu listu do Filip Pavel adresuje svůj list „všem bratřím v Kristu Ježíši, kteří jsou ve Filipech, i biskupům a jáhnům“⁷⁹⁸. Takového rozvedení adresátů je v Pavlových listech ojedinělé. Protože Pavel už se dál k tomu vy-

795/ Viz J.-A. Bühner, *apostolos*, in: EWNT I, s. 349.

796/ Srov. Collins, Paul as seen, 182n. (355n.).

797/ K tématu viz i Kertelge, Gemeinde und Amt im Neuen Testament, zejm. kapitolu III Dienste und Ämter im Neuen Testament, s. 77–152.

798/ Doslova: „Všem svatým v Kristu Ježíši, kteří jsou ve Filipech, s episkopy (dohližiteli, biskupy) a diakony (služebníky-pomocníky, jáhny).“ Vzhledem k rozkolísanému českému jazykovému úzu používám v této knize jak označení diakon, tak jáhen/ka.

mezení nevrací, lze z toho jen obtížně vyčíst něco bližšího. Zdůraznění těchto dvou funkcí předloškou *syn* (S) dává tušit, že mohlo jít o specifické postavení těchto dvou skupin v rámci obce. Jejich vedoucí postavení z toho však jednoznačně nevyplyvá. Jde také o velmi raný doklad z doby kolem poloviny 50. let 1. století n. l. Vedle běžného církevního významu biskup a jáhen mají oba tyto termíny i čistě profánní význam – dohlížitel (finanční úředník) a služebník ve smyslu pomocník. Podle J. Rohdeho⁷⁹⁹ nelze tyto dvě skupiny identifikovat s pozdějšími nositeli úřadu, jak o nich hovoří pastorální epištoly. Někteří exegeti zastávají dokonce názor, že zde jde o Pavlovy spolupracovníky na sbírce pro Pavla, o níž hovoří na konci svého listu do Filip.⁸⁰⁰

Pokud jde o označení jáhen(ka), nalézáme ho u Pavla ještě v Ř 16,1, kde je římské obci doporučována Foibé, „naše sestra, která je jáhenkou/diakonkou církve v Kenchrejích..., neboť ona byla pomocnicí (*prostatis*)⁸⁰¹ mnohým i mně samému“. Z tohoto místa se zdá, že Foibé hrála v církevní obci v Kenchrejích významnou, ne-li vedoucí roli. Z textu opět není zřejmé, v čem přesně tato role spočívala. Foibé je charakterizována jako *prostatis*, tj. ochránkyně, patronka, pomocnice.⁸⁰²

Termín *diakonia* je u Pavla spojen především s „charitativní péčí o potřebné, ať už jde o dané obce samotné (Ř 12,7; 1 K 16,15), nebo o obec v Jeruzalémě ve formě sbírky (Ř 15,25.31; 2 K 8,4.19n.; 9,1.12n.). Toto slovo může ovšem také v sobě zahrnovat všechny služby v obci“⁸⁰³

Skutky (6,1–6) hovoří o ustavení grémia jáhnů ve sporu o sociální zajištění vdov v jeruzalémské prvotní obci. Tento sbor jáhnů, kteří jsou zde jmenovitě uvedeni, má sloužit při stole, zatímco apoštolové se budou věnovat modlitbě a kázání slova. Ke službě jsou jáhni ustanoveni podle Skutků vkládáním rukou apoštolů a mají to být lidé plni Ducha a moudrosti. Z dalšího textu je nicméně zřejmé, že tito tzv. jáhni, jako Štěpán, Filip ad., se věnovali nejen službě u stolu, nýbrž i hlásání a konání mocných skutků stejně jako apoštolové, Filip dokonce pokřtí prvního pohana. Autor Skutků tu zřejmě v jeho době existující „úřad“ či funkci v obci projektoval zpět do doby jeruzalémské obce.

Více podrobností o úřadu biskupů a jáhnů-jáhének, resp. o nositelích úřadu a nárocích na ně, uvádějí pastorální epištoly 1 Tm a Tt: biskup

799/ J. Rohde, *episkopos*, in: EWNT II, s. 91.

800/ Tamtéž.

801/ Kolem tohoto termínu existuje bohatá diskuse. Jeho překlad jako pomocnice je pravděpodobně příliš slabý.

802/ J. B. Souček, *Slovník*, s. 224.

803/ A. Weiser, *diakoneo, diakonia, diakonos*, in: EWNT I, s. 728.

(1 Tm 3,1–7; Tt 1,7–9); jáhni (1 Tm 3,8–13) – ženy v této službě (jáhenky? 1 Tm 3,11). O tom, jak má vypadat (mužský i ženský) diakon-jáhen, vypovídá 1 Tm 3,8.13: „Rovněž jáhnové mají být čestní, ne dvojáci v řeči, ne oddaní vínu, ne ziskuchtiví. Mají uchovávat tajemství víry v čistém svědomí. Ať jsou nejdříve vyzkoušeni, a teprve potom ať konají svou službu. Právě tak ženy v této službě⁸⁰⁴ mají být čestné, ne pomlouvačné, střídme, ve všem věrné. Jáhni ať jsou jen jednou ženatí, ať dobře vedou své děti a celou rodinu.“

Episkopos – biskup

V Tt 1,5–9 se jedním dechem hovoří o starších a biskupovi. Přechod mezi v. 6, kde jsou vyjmenovány požadavky na staršího, a v. 7, který hovoří o nárocích na biskupa/episkopa, nevykazuje žádnou změnu tématu, tj. osoby, o níž je řeč. „Proto jsem tě ponechal na Krétě, abys uvedl do pořádku, co ještě zbývá, a ustanovil v jednotlivých městech starší, jak jsem ti nařídil. Mají to být lidé⁸⁰⁵ bezúhonní, jen jednou ženatí, mají mít věřící děti, kterým se nedá vytknout nevázanost a neposlušnost. Neboť biskup má být bezúhonný jako správce Božího domu. Nemá být nadutý, zlostný, pijan, rváč, ziskuchtivý. Má být pohostinný, dobrý, rozvázný, spravedlivý, zbožný, zdrženlivý, pevný ve slovech pravé nauky, aby byl schopen jak povzbuzovat ve zdravém učení, tak usvědčovat odpůrce.“ Pokud jde tedy o požadavky na staršího a biskupa, týkají se především jejich chování navenek. Jejich úkol je učit (vedení obce tu není zmíněno), a to i v praktickém smyslu, a bojovat proti odpůrcům, zřejmě kritikům ze strany nevěřících, a bludařům či rozkolníkům. Úkoly, které jsou kladeny na adresáta listu, jsou kromě ustanovování starších ve stejném duchu (zdravé učení a apologie – srov. 2,7b–8 a 15; 3,10). Automatické uznání od členů obce nemá ani údajný adresát listu (sám episkopos?) zaručeno: „Nikdo ať tebou nepohrdá,“ dodává autor listu. V 1 Tm 3,1–7 se kromě vlastností, které má episkopos mít, uvádí i jeho funkce „starat se o Boží církev“ a učit: „Kdo chce být biskupem, touží po krásném úkolu. Nuže, biskup má být bezúhonný, jen jednou ženatý, střídme, rozvázný, řádný, pohostinný, schopný učit, ne pijan, ne rváč, nýbrž vlidný, smírlivý, nezištný. Má dobře vést svou rodinu a mít děti poslušné a počestné; nedovede-li někdo vést svou rodinu, jak se bude starat o Boží církev? Nemá být nově pokřtěný, aby nezpyšněl a nepropadl odsouzení ďáblu. Musí mít také dobrou pověst u těch, kdo stojí mimo církev, aby neupadl do pomluv a ďáblových nástrah.“

^{804/} Z originálu není jednoznačně zřejmé, zda jde o ženy jáhnů nebo jáhenky. Novější exegéze se přiklání k verzi jáhenek.

^{805/} V řec. textu v singuláru.

Oba katalogy ctností a neřestí, jež se vztahují k úřadu episkopa, se velmi podobají. Kromě jistých úkolů, jež připadají episkopovi (učit, bránit víru, starat se o obec), je z obou textů zřejmé, že obec měla svoje zkušenosti s nositeli úřadů, proto je také charakteristika jejich jednání a chování velmi realistická a stojící oběma nohama na zemi. Z textů se zdá, že episkopos měl především funkci správní a naukovou. Liturgická funkce se tu neobjevuje ani v náznaku. Biskupský „úřad“ je dokonce podle 1 Tm 3,1 předmětem úsilí jednotlivce. Je tedy něčím, o čem může křesťan usilovat z vlastního rozhodnutí a vlastními silami, a to zcela veřejně a legálně.

Listy Ignáce Antiošského a Polykarpa z konce a přelomu 1. a 2. století představují další stupeň vývoje, minimálně v některých obcích, v nichž se již vytvářela svého druhu hierarchická struktura. Listy⁸⁰⁶ předpokládají pro maloasijské obce určitou strukturu: biskup, kněz, jáhen. „Neboť když se podřizujete biskupovi jako Ježíši Kristu, zdá se mi, že nežijete podle lidí... Je tedy nutné jednat jako vy: nepodnikat nic bez biskupa. Podřizujte se i kněžím jako apoštolům Ježíše Krista, naší naděje, v níž ať vždycky žijeme. Sluší se také, aby se jáhni, služebníci tajemství Ježíše Krista, v každém ohledu všem líbili. Neboť nejsou služebníky jídla a pití, ale služebníky Boží církve. [...] Všichni ať také ctí jáhny jako Ježíše Krista, stejně jako biskupa, který je obrazem Otce, a kněze jako radu Boží a sbor apoštolů.“⁸⁰⁷ Podobně i v VII,2: „Kdo je ve společenství oltáře, je čistý; kdo je mimo, není čistý – kdo něco činí bez episkopa, bez presbyterů a diákonů, ten není ve svědomí čistý.“⁸⁰⁸ „Hierarchické“ uspořádání, pokud se o něm dá ve vlastním smyslu už mluvit, tu má poněkud jiné založení a je také vázáno na kolektivitu úřadů. Podobně se to objevuje i v Listu Filadelfanům: „Ve společenství krve Ježíše Krista tu církev zdravím, neboť ona je věčnou a trvalou radostí, především je-li zajedno se svým biskupem a jeho kněžími a jáhny, kteří jsou ustanoveni podle učení Ježíše Krista a které on podle své vůle utvrdil pevností svého svatého Duha.“⁸⁰⁹ Podobně i Polykarp v Listu do Filip (kolem pol. 2. století) zná „hierarchii“ děti–ženy–muži–vdovy–jáhni–kněží. Je jisté, že na počátku 2. století

806/ Srov. List Tralským a Filadelfanům.

807/ Z Listu Tralským (II,1–III,1). Překlad převzat z: Denní modlitba církve. Lekcionář pro modlitbu se čtením 5, s. 81. Viz též Spisy apoštolských otců, s. 126.

808/ Přestože Ignác to uvádí jako výstrahu, varování dopředu, dá se předpokládat, že prosazování úřadů neprobíhalo vždycky zcela bez odporu. Třetí list Janův může být odrazem takového procesu vytváření jisté mocenské struktury a úřední autority v křesťanské obci.

809/ Z Listu Filadelfanům (preskript listu). Překlad převzat z: Denní modlitba církve. Lekcionář pro modlitbu se čtením 5, s. 87. Viz též Spisy apoštolských otců, s. 132. Podobně i v VII,1: „Poslouchejte episkopa, presbytery a diáky.“

již existovaly úřady s jistým vymezením a snad i pravomocemi, nicméně od hierarchické struktury pozdější církve je tato situace ještě značně vzdálena, a to především pokud jde o vztah nositelů úřadů a ostatních členů obce. Rozdíl klerik–laik tu ještě nehraje žádnou roli. Zejména Ignáci Antiošskému jde o důraz na jednotu obce, jejímž garantem mají být nositelé úřadu, ale k jejímuž aktivnímu vytváření jsou však vybízeni všichni. Zdá se, že odstředivé tendence (v nemalé míře jistě od stoupenců gnóze) byly v té době jistým problémem. „Neboť všichni, kdo jsou Boží a Kristovi, jsou s biskupem. Také všichni, kdo se kajícně vrátili k jednotě církve, jsou rovněž Boží, takže mohou žít podle Ježíše Krista. Nemylte se, bratři moji, kdokoli jde za rozkolníkem, nebude mít účast v Božím království, a kdokoli žije podle cizího učení, nesrovnává se s Kristovým utrpením. Dbejte tedy, abyste slavili jednu eucharistii, neboť jedno je tělo našeho Pána Ježíše Krista a jeden je kalich sjednocení v jeho krvi; a jeden je oltář, tak jako je jeden biskup spolu s kněžstvem a jáhny, svými spoluslužebníky.“⁸¹⁰ List do Smyrny (VIII a IX) potvrzuje význam biskupa a ukazuje na nebezpečí rozkolů (IV–VII): „Všichni se přidržíte biskupa jako Ježíš Kristus Otce a presbyterů jako apoštolského sboru. Diákoný čtěte jako příkázání Boží. Bez episkopa ať nikdo nedělá nic, co by se týkalo církve. Za platnou považujte takovou eucharistii, kterou slaví episkop nebo někdo, komu on to povolil. Kdekoli se episkop objeví, tam ať jsou všichni, tak jako kdekoli je Ježíš Kristus, tam je obecná církev. Není dovoleno bez episkopa ani slavit večeři lásky, ale to, co on usoudí, bude se i Bohu líbit, aby všechno, co se dělá, mělo pevný základ a bylo platné.“⁸¹¹

V Didaché (15,1n.) se ukazuje, že biskupové a jáhni postupně přebírají i role proroků a učitelů: „Vzkládáním rukou si zřizujte biskupy a diákoný hodné Pána; muže tiché a nezištné, pravdivé a zkušené. I oni vám slouží službou proroků a učitelů. Nepřehlížejte je. Jsou od vás ctěni po prorocích a učitelích.“

Představení

V 1 Te 5,12 hovoří Pavel o představených (*proistamenoí*), kteří pracují pro obec, vedou ji po stránce praktické (napomínají vás). Vzhledem k tomu, že Pavel Tesaloničany napomíná, aby tyto lidi uznávali, nešlo jistě o nějaký přesný úřad, nýbrž o postavení založené na vykonávané činnosti a funkci. Hlavní autoritou zůstává pro obec Pavel sám, event. jeho spolupracovníci (Timotej)

810/ Z Listu Filadelfanům (III,2n.). Překlad převzat z: Denní modlitba církve. Lekcionář pro modlitbu se čtením 5, s. 88. Důležitý je i důraz na jednoho biskupa.

811/ List Smyrenským (VIII,1n.), překlad Jana Sokola převzat ze Spisů apoštolských otců, s. 137.

jakožto jeho zástupci. Přesto, zdá se, existovala už v raných dobách (tj. v Tesalonice kolem roku 50/51) tendence k jisté strukturovanosti obce. Vzhledem k její velikosti a brzkému očekávání parúzie nebylo nicméně ještě třeba žádného pevného úřadu mimo vazbu na apoštola.

Církevní obec a postavení žen a otroků v ní

Domácí církev

Vývoj křesťanství by byl těžko představitelný bez existence jednotlivých domů, tj. domácích církví, v nichž se křesťané shromažďovali. Domácí církev vznikala tam, kde byli lidé s určitým majetkem (resp. měli dům), kteří si mohli dovolit hostit u sebe společenství věřících, především pokud jde o slavení večeře Páně. Takové církevní společenství zahrnovalo vedle majitele domu a jeho užší i širší rodiny a služebnictva několik málo desítek osob, max. 30–40, které se reálně vešly do prostor jednoho domu. Křesťané prvotních obcí se skutečně doslova scházeli po domech. Tato jednotlivá společenství měla nepochybně mnohem rodinnější charakter, než jsme na to dnes zvyklí my.⁸¹²

Role ženy v prvotní církvi

Změněné postavení žen v prvotní církvi bylo důsledkem jak Ježíšova jednání, tak očekávání blízkého příchodu Pána a naléhavosti hlásání. Další faktor představuje vědomí nového počátku, nového bytí v Kristu, v němž rozdíl pohlaví ztrácí na primární důležitosti. V Ježíšově doprovodu se vyskytovaly ženy, a to již v době jeho galilejského působení. Všechna evangelia přinášejí zprávu o tom, že svědkem Ježíšova ukřižování byly ženy. „Zpovzdálí se dívaly také ženy, mezi nimi i Marie z Magdaly, Marie, matka Jakuba mladšího a Josefa, a Salome, které ho provázely a staraly se o něj, když byl v Galileji, a mnohé jiné, které se spolu s ním vydaly do Jeruzaléma“ (Mk 15,40n.).⁸¹³ Lukáš (8,1–3) uvádí další jména žen, které Ježíše doprovázely – kromě Marie Magdalské ještě Janu, ženu správce Chuzy, a Zuzanu. Účast žen v Ježíšově působení byla, zdá se, poměrně velká: „Bylo s ním dvanáct učedníků a některé ženy uzdravené od zlých duchů“ (L 8,1n.).

812/ Viz i Kunetka, Eucharistie, s. 11–22.

813/ Mt 27,55; L 23,49.55 (neuvádí žádná jména); J 19,25.

Pavlovy listy, zejména Ř 16, nám poskytují jistý vhled do aktivit žen v rámci křesťanských obcí a misijní činnosti. V závěrečné kapitole listu do Říma jmenuje Pavel vedle Foibé ještě dalších sedm žen jménem (Priska, Maria, Junia, Tryfaina a Tryfósa, Persis, Julia) a dvě zmiňuje bez jména (matka a sestra konkrétních mužských osob: Rufa a Nerea). Další důležitá ženská jména najdeme v listě do Filip (Evodia a Syntyché), v Listu Filemonovi (Apfia), dále v 1. listu do Korinta (Chloé). Tyto ženy, a jistě to nebyly jediné ženy v pavlovských obcích, se aktivně podílely na misii, zastávaly důležitá místa v obcích a hrály důležitou roli i pro Pavla samotného. Pavel pro ně používá stejných označení, přídomků nebo epitet jako pro své mužské spolupracovníky. Zdá se, že v Pavlově misii a v pavlovských obcích (podobně jako v obcích janovských) připadla ženám významnější a samostatnější role, než jim běžně antická společnost přisuzovala, i když 1. století n. l. bývá v kontextu římské říše označováno jako doba emancipace žen.

Za zmínku stojí např. Foibé, která je označena za *diakonos* a *prostatis* obce v Kenchrejích, jež se scházela v jejím domě. Nebyla-li představenou obce, tak jistě jednou z osob, které nesly za obec zodpovědnost. Pavel ji – podobně jako Apfi (Fm 1) – označuje i jako sestru. Junia je jmenována současně se svým partnerem Andronikem jako apoštol(ka) a spoluvězeňkyně Pavlova; oba byli židovského původu a stali se křesťany před Pavlem. Maria, Tryfaina, Tryfósa, Persis patří k misijním pracovníkům (Pavel pro charakteristiku jejich činnosti používá sloveso *kopian*, namáhat se, stejně jako pro svou činnost), Persis je dokonce charakterizována jako milovaná, podobně jako někteří Pavlovi mužští spolupracovníci. Do podobné kategorie spadají i Euodia a Syntyché, jež bojovaly s Pavlem za evangelium. Priska a Akvila (Priska je jmenována dokonce před Akvilou, jistě ne náhodně nebo ze zdvořilosti) hráli v misijní práci, v životě obcí i v životě Pavlově podstatnou roli – Pavel je nazývá oba svými spolupracovníky, opět podobně jako např. Timotea nebo Tita. Chloé vedla zřejmě v Korintě dům; jaké bylo její postavení v obci, však není ze zmínky o ní (lidé z Chloina domu) patrné. Nicméně lze mít za to, že to byla samostatná žena, která měla dům a samostatnou existenci.

Prvokřesťanské obce navázaly na Ježíšův nový vztah k ženě a pojetí obce jako *familia Dei* (Mk 3,35par) a v perspektivě brzkého druhého příchodu Kristova se radikálně proměnila i role ženy. Aktivní účast žen např. na Pavlově misijním působení, ale i paralelně s ním, nebo struktura janovských obcí a významná role žen v ní by byly bez opory v historické situaci Ježíšova hnutí těžko představitelné. Tuto novou situaci příznačně charakterizuje text

z Ga 3,26–28: „Vy všichni jste přece skrze víru syny Božími v Kristu Ježíši. Neboť vy všichni, kteří jste byli pokřtěni v Krista, také jste Krista oblékli. Není už rozdíl mezi židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou. Vy všichni jste jedno v Kristu Ježíši.“ Pavel oslovuje své adresáty nezřídka „bratři“, v čemž jsou zahrnuty samozřejmě i ženy (tato praxe funguje leckde ještě dodnes při čtení z listů v rámci liturgie), což není tak zcela výraz jeho patriarchálního smýšlení, nýbrž jde o běžné oslovení. Pokud však používá tento výraz v sg., tj. bratr nebo sestra (*adelfos*, *adelfé*), pak jde o zdůraznění a vyjádření zvláštního postavení i vztahu, jako např. v Fm 1, kde je jmenována sestra Apfie, nebo v Ř 16,1, kde je tak označena Foibé (podobně hovoří o Timotejovi či Filemonovi jako o bratru).

Pro první období, tj. pro první dvě generace křesťanů, nelze počítat s žádnými pevnými přesně vymezenými úřady ani pro muže, ani pro ženy. Jejich podíl na misii a životě obce byl v rámci patriarchálně strukturované společnosti co do úkolů nezvykle vyrovnaný, i když z hlediska počtu mužů jistě převažovali (jak lze soudit na základě jmen uvedených v listech). Se vznikem pevnějších struktur v obcích, tedy v situaci, kdy vedení obce bylo místní (a nikoliv spojené s putujícími misionáři), kdy již bylo zřejmé, že parúzie nenastává a zřejmě tak brzo nenastane, a kdy se obce musely etablovat i v rámci tehdejší společnosti, se aktivní role žen zřejmě výrazně zmenšila, i když zcela nezmizela,⁸¹⁴ a obce se přizpůsobily většinové společnosti i s ohledem na misijní působení.

Z hlediska funkcí, rolí a úkolů, které ženy v prvotní církvi plnily, jsou doloženy tyto funkce a role:

Apoštol/ka: jako apoštolové je označen pár Andronikus a Junia⁸¹⁵ (Ř 16,7). Být apoštolem znamenalo být pověřen hlásáním evangelia, být vyslaným. Tento pár je charakterizován jako uvěřivší před Pavlem, jeho soukmenovci a spoluvězni. Toto je jediný případ, kdy se tento titul vztahuje výslovně i na ženu.

Spolupracovník/nice (*synergos*) v misii: tak Pavel označuje Prisku, Evodii a Syntyché, které se společně s ním angažovaly v misijní práci. K nim patří i Maria (Ř 16,6), Tryfaina a Tryfósa i Persis (Ř 16,12). Podle Stegemann – Ste-

814/ Podobně jako vývoj vazby na židovství a vývoj úřadů se i vývoj aktivního podílu žen na úkolech a funkcích v jednotlivých obcích lišil. I pro pozdější dobu se nám naskytá pestřejší obraz angažovanosti žen, než by se na první pohled mohlo zdát.

815/ V Ř 16,7 jde ve tvaru Junian o akuzativ ženského jména. Teprve od středověku byl tento akuzativ překládán mužskou formou, ačkoliv takové mužské jméno – na rozdíl od hojně doloženého ženského (Junia) – není doloženo. Viz Wilckens, *Der Brief III*, s. 135, pozn. 647.

gemann⁸¹⁶ měly tyto ženy zřejmě vedoucí roli při zakládání domácích církví a pravděpodobně působily misijně i v dalších městech. Pavel dokonce používá pro charakteristiku jejich práce sloveso *kopian*, jež znamená těžkou práci, námahu a jímž charakterizuje misijní práci svou i dalších misionářů.

Jáhen/ka (i pro ženu v mužské formě *diakonos*) – nejstarší biblický doklad pro užití tohoto titulu pro konkrétní osobu (Ř 16,1n.) se vztahuje na ženu, a to Foibé, jež byla nejspíš patronkou (*prostatis*) kenchrejské církevní obce. Dá se předpokládat, že vlastnila dům, v němž se shromažďovala obec, a že měla tedy v rámci svého domu i v církvi důležité (vedoucí) postavení. Pavel ji doporučuje římské církevní obci (pravděpodobně to byla také ona, kdo přinesl do Říma dopis od Pavla). Stejným titulem označuje Pavel i jednu skupinu adresátů svého listu do Filip (Fp 1,1). Úkolem těchto lidí či nositelů jistého úředního pověření byla jistě nejen charitativní, ale i evangelizační činnost. Ke skutečnému úřadu se vyvinula tato funkce nejdříve na konci 1. stol (srov. 1 Tm 3,8nn.). Je předmětem úvah exegetů, zda v 1 Tm 3,11 má autor na mysli ženy v jáhenské službě⁸¹⁷ nebo manželky jáhnů/diákonů.⁸¹⁸

U těchto tří kategorií lze předpokládat, že se ženy podílely na hlásání evangelia a na učení. Tuto praxi v gnosticky orientovaných obcích dosvědčuje ještě spis Skutky Pavla a Thekly z 2. poloviny 2. století, jenž si právě z tohoto důvodu vysloužil značnou kritiku od Tertuliána.⁸¹⁹

816/ Urchristliche Sozialgeschichte, s. 337.

817/ Tak překládá např. ČEP – „ženy v této službě“. Tato možnost se zdá pravděpodobnější. Vzhledem k tomu, že byly ženy titulovány mužskou formou (srov. Ř 16,1), bylo potřeba zdůraznit, že jde o ženy. Srov. Holtz, G. Pastoralbriefe, s. 85, stejně i Knoch, 1. und 2. Timotheusbrief, s. 30; Brox, Pastoralbriefe, s. 154, považuje variantu s jáhenkami za pravděpodobnější, ale ne jednoznačnou. Udo Borse, První a druhý list Timoteovi, s. 41, nabízí ještě další variantu výkladu, totiž že jde o všeobecně platnou výzvu pro všechny křesťanské ženy. Tento výklad se jeví ze všeho nejméně pravděpodobný.

818/ Vzhledem k tomu, že jsou ženy jmenovány samostatně a uprostřed charakteristiky nároků na jáhny, lze mít za to, že jde skutečně o jáhenky. Tomu nasvědčuje i list Plinia Ml. císaři Trajánovi z poč. 2. stol., v němž hovoří o mučení dvou otrokyň, jež jsou označeny jako *ministrae* (lat. překlad pro řec. *diakonoí*). Jaké úkoly v obci měly (stejně jako mužští jáhni), není z textu zřejmé. Bližší popis této služby je k dispozici teprve z 3. století ze syrské Didaskalie. Srov. Holtz, Die Pastoralbriefe, s. 85.

819/ V závěrečných kapitolkách spisu se říká: 265 (39) „Thekla tedy odešla s ní a odpočinula si v jejím domě osm dní a vyučovala ji v Božím slově“; 267 (41) „Pavel řekl: ‚Jdi a uč slovo Boží‘“; 269 (43) „A když vydala toto svědectví, odešla do Seleukie a osvětila tam slovem Božím mnoho lidí.“ Thekla je v líčení spisu jakousi předchůdkyní zasvěcených panen a řeholnic. Nakolik se tento spis opírá o historickou existenci učednice jménem Thekla nebo zda jde o čistě symbolickou figuru, nelze rozhodnout. V každém případě však spis svědčí o určité praxi a ideálu ženské vyznavačské statečnosti, jež se minimálně vyrovná mužské, a zdrženlivého života, zcela zasvěceného službě Bohu. Překlad převzat z Příběhů apoštolů, s. 196n.

Vdovy: podle 1 Tm 5,9 lze mít za to, že existovala samostatná skupina vdov (spodní věkovou hranicí bylo 60 let), která měla v obci speciální postavení. Spíše než o úřad šlo však o stav. Přijetí do tohoto stavu bylo vázáno na věk a předchozí ctnostný a dobročinný život. Úkolem vdovy, jež byla zapsána, tedy oficiálně přijata do stavu vdov, a tím připadla na starost obci, bylo se modlit a sloužit obci. Tt 2,3–5 hovoří o starších ženách, které mají poučovat mladší, jak správně vést domácnost, vychovávat děti a být podřízeny muži. O starosti obce o vdovy se zmiňují Sk 6,1.

Je pravděpodobné, že služby a různé úkoly žen v církvi zejména na konci 1. století byly orientovány především na ženskou část obce. Z pastorálních epištol navíc jasně vysvítá, že ústup od aktivní role žen v misií a v církevní službě byl výrazně podmíněn ohledem na okolní společnost.⁸²⁰

Ženy byly také průvodkyněmi apoštolů a misionářů. Pavel to konstatuje v 1 K 9,5 jako samozřejmost: „Nemáme právo brát s sebou věřící ženu⁸²¹ tak jako ostatní apoštolové i bratři Páně i Petr?“ Mohlo jít o manželky apoštolů a misionářů (tedy o manželské páry typu Andronikus a Junia, Priscilla a Akvila), nejspíš však šlo o křesťanky, které podporovaly misionáře především z hlediska zabezpečení životních potřeb (podobně jako ženy Ježíše – L 8,2).⁸²²

Prorokyně: dar prorockví patřil mezi charismata; zároveň šlo o jistý úřad v rámci obce (podobně jako učitel). Ještě Didaché se zmiňuje o této specifické skupině, již byla přikládána značná váha a úcta. Mezi proroky patřily i ženy. 1 K 11,5 počítá s aktivní účastí žen při liturgickém shromáždění obce, modlitbě a prorokování. O prorockém působení žen se zmiňuje i Zj 2,20nn. a Sk 21,9. Jejich úkolem bylo zvěstovat Boží slovo.

Pokud jde o pavlovské obce, dá se oprávněně konstatovat, že aniž by byl zpochybněn patriarchální model společnosti, jenž fungoval i v rámci prvokřesťanských obcí, bylo nadřazené postavení muže v rámci obce s ohledem na očekávanou parúzii a naléhavost misie i v perspektivě nového sebepo-

820/ 1 Tm 5,14: „... nedávaly protivníku příležitost k pomluvám“; Tt 2,5 „... poslouchaly své muže, aby Boží slovo nebylo zneváženo“. Nicméně výzvy v podobném duchu, tedy ohled na ty, kdo stojí mimo církev, tj. většinou společnost, jsou adresovány i ostatním – otrokům stejně jako nositelům úřadu. Dokládají obecně snahu církevní obce o integraci do většinové společnosti, což se právě na konci 1. století začínalo stávat obecnějším problémem: křesťané byli marginalizováni, ostrakizováni, šikanováni a posléze i ve větším měřítku pronásledováni, resp. stávali se předmětem udání a odsouzení kvůli své víře.

821/ Doslova: sestru (jako) ženu (*adelfen gynaika*).

822/ Klauck, 1. Korintherbrief, s. 64, myslí na manželky, Baumert, Ehelosigkeit, s. 329, dokládá, že jde o věřící ženu, jež stojí apoštolům a misionářům po boku jako pomocnice na cestách. Venetz, s. 130, jim připisuje stejně aktivní roli jako mužům.

chopení křesťanů jako bratrů a sester, dětí Božích a následníků Kristových a církve jako Božího prostoru a těla Kristova překonáno⁸²³ díky vědomí rovnoprávnosti všech, tedy i mužů a žen. To znamenalo překonání všech diskriminujících rozdílů, jak to vyjadřuje nejlépe Ga 3,26nn. Tento trend se však dlouhodobě neudržel, neboť obce se postupně více strukturovaly, což jistě souviselo i s narůstajícím počtem členů, a musely se zařídit v situaci nenastalé parúzie. Tradiční vymezení rolí, funkce ženy v domácnosti a muže na veřejnosti (i v rámci relativně uzavřené církevní obce), bylo znovu mnohem výrazněji nastoleno. Tzv. domácí (lépe stavovské) řády z Ko 3,18–4,1; Ef 5,21–6,9 a z 1 Pt 2,18–3,7 i pastorační epištoly o tom podávají dostatečné svědectví. Do této souvislosti patří snad i verše z 1 K 14,34n. Ve všech těchto textech je řeč o podřízení ženy muži a také z výčtu a souvislosti „ženy–děti–otroci“ je zřejmé, jaké místo bylo ženě vymezeno. Přesto i v těchto textech je zachována snaha o jistou reciprocitu (jež ovšem platí o všech vztazích, tedy i o dětech a otrocích či služebnících) a zakotvení ve spásné události v Ježíši Kristu. Podobně i v Lukášově evangeliu, kde ženy poměrně často vystupují (včetně Ježíšovy matky), je patrná snaha po klasickém obrazu ženy jako především pasivně naslouchající, podporující a přízní (Ježíšovou) obdarované. I ve Skutcích je tento obraz do značné míry zachován, snad s výjimkou Prisky a Akvily, neboť na poučování Apolla (Sk 18,26) se podílejí oba dva. Skutky pak uvádějí ještě několik ženských jmen: Marii, matku Ježíšovu, a další anonymní ženy, jež se modlí s učedníky (Sk 1,14), Marii, matku Jana Marka (Sk 12,12), která měla dům v Jeruzalémě, v němž se scházelo křesťanské společenství, Lydii, obchodnici s purpurem (16,14n.), která se snad stala hlavou obce shromažďující se v jejím domě (Sk 16,40), konvertitku Damaris (Sk 17,34) a další zmínky o ženách, které uvěřily, z řad předních rodin (Sk 17,4.12). O jejich aktivní roli není žádná zmínka – historicky ji lze předpokládat u žen, které poskytovaly svůj dům pro shromažďování obce, jako byla Lydie, Marie nebo Priska/Priscilla s Akvilou.

Zvláštní postavení měly ženy v tzv. janovských obcích. Janovo evangelium vyzdvihuje specifickou roli Marie, matky Ježíšovy, Marie a Marty, Marie z Magdaly, Samařanky. Tyto ženy přebírají aktivitu do svých rukou a vý-

823/ Toto překonání mělo samozřejmě své celospolečenské i psychologické limity podobně jako postavení otroků. Nelze ho chápat ve smyslu současné právně zakotvené rovnosti mužů a žen. V rámci tehdejší společnosti však principy rovnosti vycházející od Ježíše a deklarované Pavlem znamenaly značný pokrok. A také aktivní zapojení žen na stejné úrovni jako mužů bylo velkým krokem vpřed. Podle R. Starka (*The Rise*, s. 95–128) ještě i v pozdějších desetiletích vedla možnost uplatnění ke konverzi žen i z vyšších společenských vrstev.

znamným způsobem se podílejí na dění: Maria stojí jako podnět při Ježíšově prvním zázraku v Káně Galilejské (J 2,1–11), jí je svěřen milovaný učeník (v jeho osobě i celé společenství) a ona jemu; Marta pronáší vyznání o Ježíšově mesianitě srovnatelné s Petrovým vyznáním u Césareje Filipovy (J 11,27), Marie z Magdaly je pro svou lásku srovnatelná s milovaným učeníkem, je prvním svědkem zmrtvýchvstalého Pána i apoštolkou apoštolů. Z toho lze usuzovat, že v janovských obcích hrály ženy roli odpovídající postavení mužů. V tomto trendu pak pokračovala ta část obce, která se vydala cestou gnostické interpretace evangelia. Z kritiky pozdějších církevních otců vysvítá, že gnosticky orientované obce aktivní roli žen ve vedení obce i v liturgické funkci zachovaly.

Celkově lze konstatovat, že křesťanství přineslo změnu v pohledu na ženu především v tom, že byla nazírána jako bytost stejné důstojnosti, zakotvené v Kristu, jako muž (podobně jako otrok vůči pánu či pohan vůči Židu). Perspektiva blízkého příchodu Páně dovolila odsunout stranou tradiční význam manželství a rodiny a s ním i ženskou roli manželky a matky (srov. 1 K 7,29–40). Pozornost byla orientována na novou realitu vykoupení v Kristu a hlásání této radostné zvěsti co nejširšímu okruhu lidí. Na tom měly ženy svůj nezanedbatelný podíl. Důležitá je i ona skutečnost, že ženy se staly rovnocenně adresáty této zvěsti a podle svého postavení ve společnosti i aktivními členkami, ne-li vedoucími osobami církevního shromáždění, pokud mu dávaly k dispozici i svůj dům (Ř 16,1n.: Foibé, 1 K 1,11: Chloe, Sk 16,14nn.40: Lydie). Místem jejich uplatnění byla zřejmě především domácí církve, tedy společenství křesťanů scházejících se v jednom domě. Ženy se účastnily aktivně liturgických shromáždění a podílely se na charismatech (1 K 11,5). Vedle toho se ženy uplatnily ve spojení s muži aktivně v misijním působení a byly pověřovány úředními úkoly, tedy svým způsobem na úředním poslání, i když o pevných úřadech nemůže být v této době ještě řeč. V pavlovských obcích byl rozhodující autoritou Pavel a tak tomu bylo v počátku zřejmě i v případě ostatních apoštolů. I když Pavel formuloval zásadu rovnosti v Kristu, která měla být uskutečňována už v rámci pozemské skutečnosti, přesto ani on nechtěl překročit zcela společenské danosti (1 K 11,2–16) a i jeho pojetí společenské reality vztahu muže a ženy zůstalo ovlivněno patriarchálním modelem. Manželství ovšem vidí jako svobodné rozhodnutí partnerů, a dokonce zákaz rozvodu formuluje na prvním místě z pozice ženy (na rozdíl od synoptické tradice). Celá sedmá kapitola z 1 K pojednává otázky manželství a panenství z hlediska obou pohlaví symetricky, tedy rovnoprávně. Tady Pavel překračuje jistě dobové židovské

zvyklosti, ale i zvyklosti řecko-římského světa: pro ženu i muže platí rovným dílem práva a povinnosti v manželském soužití, rovným dílem jsou rovněž povoláni k důstojnému životu a starostem o věci Páně. Manželství (podobně i otroctví) je tu relativizováno s ohledem na očekávání brzkého příchodu a vazbu na Krista, ale pozice muže a ženy jsou viděny rovnocenně. Nicméně i při tom zůstává patriarchální struktura společnosti respektována. Nejradikálnější byly ve faktickém „zrovnoprávnění“ žen zřejmě tzv. janovské obce, avšak po rozchodu s gnosticky orientovanou většinou se zbylá část janovských obcí přizpůsobila modelu církevního uspořádání, jenž se prosadil v tzv. velké neboli petrovské církvi.

Po Pavlově smrti a v situaci nenastalé parúzie, což samo o sobě kladlo otázku po pokračování života ve společnosti, se musely obce vyrovnat s otázkou koexistence v rámci antické společnosti a role ženy je znovu viděna především v tradičním vymezení podřízenosti vůči muži v rámci domácnosti jako manželky a matky (tzv. domácí řády, 1 Tm 2,11–15; ale i 1 K 14,34n.⁸²⁴). Posun v hodnocení ženy oproti Ga 3,26–28 je patrný např. z 1 Pt 3,7: „Stejně i muži: když žijete se svými ženami, mějte pro ně porozumění, že jsou slabší a prokazujte jim úctu, protože jsou spolu s vámi dědičkami daru života. Tak vašim modlitbám nebude nic překážet.“⁸²⁵ Základní vědomí rovnosti ve vztahu k vykoupení je zachováno, nicméně žena je nahlížena v závislosti na muži jako slabší. Text sice neupřesňuje, v jakém smyslu je slabší než muž, přesto je zdůrazněna jeho protektorská role.

Z nastíněného posunu v nahlížení na ženu a její roli v rámci křesťanské obce, jenž byl podmíněn obecnou společenskou situací, lze odvodit, že společenská role ženy doznávala v křesťanství od samého počátku určitých proměn právě v závislosti na kulturněhistorických podmínkách. Tak tomu je ostatně i dnes. Pohled na počátky zrodu církevních společenství nám odhaluje dynamiku tohoto procesu a ukazuje, že role ženy se nejen vzhledem

824/ Zatímco v 1 K 11,5 Pavel hovoří s naprostou samozřejmostí o aktivní účasti žen na liturgickém shromáždění a v pasáži 11,2–16 se pouze snaží zajistit řád s ohledem na dobové zvyklosti vnějšího vzezření mužů a žen, je pasáž 1 K 14,34n. ve zcela jiném, ba názorově neslučitelném duchu. Většina autorů ji považuje za pozdější vsuvku, jež odpovídá tendenci pastorálních epístol. Jiný výklad zastává N. Baumert, *Frau und Mann*, kapitola *Die Frau*, in: *der Gemeinde*, s. 159–192, jenž interpretuje tuto pasáž jako zákaz, aby se žena vyjadřovala k veřejným záležitostem obce. Podle něj novum spočívá v tom, že žena se takového shromáždění vůbec účastní, byť jen jako němá účastnice. To nebylo ani v antické řecko-římské, ani v židovské společnosti dovoleno.

825/ Doslova: Muži podobně, žijíce s nimi podle poznání, že žena je slabší pohlaví (*hos asthenestero skeuei to gynaikeio*), chovající k nim úctu jakožto spoludědicům daru života, aby vašim modlitbám nebyly kladený překážky.

k okolní společnosti, ale i z vnitřních potřeb raně křesťanských obcí výrazně proměňovala. Zejména pavlovské a janovské obce znamenaly v procesu zrovnoprávnění ženy i ve „veřejné“ službě v rámci církevního společenství velký krok, svým způsobem tak velký, že nebylo v dalším vývoji historicky možné ho v jeho radikalitě udržet.

Otroctví v prvotní církvi doby Pavlovy

Ani prvotní církve, jakkoliv zdůrazňovala rovnost a důstojnost všech lidí v obci (srov. Ga 3,26–28), nepovažovala otroctví za něco, co by odporovalo Boží vůli a víře v Krista. Otroctví patřilo do společenského řádu podobně jako patriarchální struktura společnosti. Nebylo v silách ani historických možnostech křesťanů společenský řád změnit.⁸²⁶ Přesto sehrálo křesťanství v otázkách uspořádání společnosti důležitou roli a křesťanské obce vytvářely alternativní prostor. Téma otroctví jako společenského zřízení se objevuje nepřímě ve dvou Pavlových listech (1 K 7,20–24 a Fm) a v rámci tzv. domácích řádů (Ef 6,5–9; Ko 3,22–4,1). Zmínka je i v Ga 3,26 a Ko 3,11. Pozdější spisy už hovoří pouze o náležitém chování ve vztahu pán–otrok.

V 1 K 7,20–24 je otroctví součástí většího tématu, a to manželství a života bez životního partnera s ohledem na povolání k víře a na blížící se příchod Kristův. Netvoří tedy nějaké samostatné téma. Tento úryvek nicméně v sobě obsahuje poměrně radikální poselství: důstojnost člověka nezáleží v jeho sociálním statutu, jeho důstojnost plyne z výkupného činu Kristova. Otrok je svobodný v Pánu a svobodný je v poddanství Kristově. Důležité je nestát se otrokem lidí, tedy lidského smýšlení a hodnocení. Pavel tedy oslabuje protiklad otrok–svobodný.⁸²⁷ Pro interpretaci zůstává sporným verš 21, jež lze vyložit dvojím způsobem. „Byl jsi povolán jako otrok. Netrap se tím. Ale kdyby ses mohl stát svobodným, raději toho použij.“ Ono „raději toho použij“ lze také interpretovat jako „raději zůstaň tak“.⁸²⁸ Je mnohem pravděpodobnější, že Pavel měl na mysli, aby otrok využil své nové situace k angažovanosti pro dílo Pána, pro evangelium, nikoliv aby zůstal otrokem. To by bylo bývalo zcela nerealistické. Otrok totiž nebyl pánem svého rozhodnutí; jestliže se pán

826/ Ostatně ani povstání otroků (např. známé Spartakovo povstání) nebyla namířena proti společenskému řádu jako takovému, nýbrž proti nelidským podmínkám, v nichž byli otroci nuceni žít.

827/ O důležitosti či příznačnosti protikladu otrok–svobodný svědčí i jeho metaforické užití, které se objevuje už v 1 K 7,20–24, ale ještě více v Ř 6,15–23 i na mnoha dalších místech.

828/ V řečtině je neúplná věta: *mallon chréσαι*: „Ale jestliže se můžeš stát svobodným, raději/spíše využij.“

rozhodl, že ho propustí, což bylo vroucím přáním a cílem většiny otroků, pak si otrok nemohl vybírat, zda chce nebo nechce. Kdyby byl otrok odmítl stát se svobodným, mohlo by to být považováno za nevděčnost a nepatřičné chování vůči pánu. Navíc leckdy se otroci stávali svobodnými na přání pána vyslovené v závěti, jež byla veřejně předčítána.⁸²⁹ Momentální sociální stav člověka se pro Pavla stává málo důležitým, neboť vzhledem k blízkosti parúzie, která tak jako tak všechno změní, není potřeba mu věnovat přílišnou pozornost. To neznamená, že by Pavel sociální problémy neviděl nebo přehlížel, ale prioritou byla angažovanost pro hlásání evangelia, spásy v Kristu. Na (blížícím se) soudu bude každý muset vydat počet ze svého života (skutků lásky) a víry; sociální stav je jen přechodnou kategorií. Nikdo však nemá právo (míněno v křesťanské obci) ho zneužívat k ponižování a vykořisťování druhých, těch, kteří jsou společensky níže postavení nebo podřízeni. Takové jednání, spojené se špatně pochopeným sakramentálním rozměrem života (slavením Večeře Páně, srov. 1 K 11,17–34; nebo křtu, srov. 1 K 1,10–16), obec oslabuje a činí ji nemocnou (viz 1 K 11,29n.).

Pavův vztah k otroctví dokumentuje jeho List Filemonovi (i když samo otroctví jako takové není tématem listu), v němž nepřímou, ale dostatečně zřetelně vyslovuje svoje přání, aby Filemon Onezima propustil, a to nejspíš proto, aby mohl spolupracovat s Pavlem na hlásání evangelia. Křesťanství nemohlo odstranit otroctví jako celospolečenský fenomén, mohlo však vytvářet a vytvářelo alternativní prostor, v němž platily do značné míry jiné vztahy než ve většinové společnosti. I pro samotné křesťany to byla nová situace (uvěřili jako dospělí lidé zakotvení v tehdejší společnosti), přesto byli schopni realizovat (byť s problémy) vztahy založené na bratrství. Ani v křesťanských obcích nezmizely sociální rozdíly, nicméně postavení příslušníka křesťanské obce nebylo dáno automaticky jeho společenskou prestiží, nýbrž jeho angažovaností v obci. Je samozřejmé, že ti, kteří stáli i ve společnosti výše, měli i v obci větší možnost uplatnění. Nicméně všem byla zaručena stejná důstojnost. To bylo z hlediska tehdejšího hodnocení člověka rozhodující. V obci neměli být ženy, otroci, chudí či „přistěhovalci“ lidmi druhé kategorie

Pavlova slova se této skutečnosti nejednou dotýkají: jednou z nejdůležitějších a nejzásadnějších je jeho formulace z Ga 3,26–28: „Všichni jste totiž syny Božími skrze víru v Krista Ježíše. Ti, kteří byli pokřtěni v Krista, oblékli Kris-

829/ I když se někdo dal do otroctví k nějakému vlivnému člověku, tak v naději na zlepšení své situace, a to především majetkové a zároveň i společenské prestiže. Propuštěnec nesl jméno svého pána a navíc se mohl stát jeho adoptivním potomkem a dědicem.

ta. Už není Žid ani Řek, už není otrok ani svobodný, už není muž a žena⁸³⁰; vy všichni totiž jste jeden v Kristu Ježíši.⁸³¹ Všichni jsou jeden a týž v Kristu, totiž křesťan, ten, kdo patří ke Kristu – to je základní skutečnost, na níž se zakládá nová důstojnost příslušníka obce. To byla v tehdejší době skutečná myšlenková revoluce, i když měla svá praktická omezení. Ustavovala nejen teoreticky rovnost mezi lidmi bez ohledu na jejich původ, sociální status, pohlaví, nýbrž to mělo platit v obci jako takové, tato rovnost nebyla omezena jen na filosofickou nauku nebo kultovní život. I v tehdejší společnosti existovaly pokusy o jakási bratrská společenství (ať už v rámci různých filosofických škol, kultů nebo spolků), nicméně všechny tyto pokusy byly buď časově, nebo sociálně omezené. Křesťanské obce se nevyčlenily ze společnosti jako různá filosofická společenství a ani kontakt členů mezi sebou nebyl omezen na kult či zasedání, nýbrž křesťanské obce žily uprostřed společnosti se všemi důsledky a právě uprostřed této společnosti se snažily o nový způsob života, dnes bychom řekli alternativní, a to přes všechny problémy zřejmě úspěšně. To také posléze přispívalo k nevoli ostatních vůči nim.

Janovské obce a jejich splynutí s tzv. velkou, petrovskou církví

Poněkud odlišnou myšlenkovou, náboženskou křesťanskou orientaci měly zřejmě obce, jejichž dědictvím v kánonu jsou tzv. janovské spisy, tedy Janovo evangelium, tři listy a volně se k tomu vztahující Apokalypsa. Byly to obce, které se vyvíjely do značné míry samostatně, nezávisle na tzv. velké církvi (společenství církevních obcí), tedy té, která je tradičně spojována se jménem apoštola Petra. Tyto obce zůstaly zřejmě poměrně dlouho ve styku se židovstvím a v jakémsi konkurenčním zápase s učedníky Jana Křtitele, s nimiž sdílely stejný prostor, tedy sever a severovýchod Palestiny. V těchto obcích došlo poměrně pozdě (podobně jako v obcích matoušovských) k oddělení od synagogy. Toto oddělení nemělo pravděpodobně zcela hladký průběh. Dá se předpokládat, že proces rozchodu křesťanské obce s obcí židovskou, resp. vyloučení křesťanů ze synagogy, nesl s sebou pro křesťanskou obec negativní sociální a ekonomické důsledky zejména tam, kde židovská obec hrála důležitou roli.

830/ Doslova *ouk eni arsen kai thely* – už není mužský/mužského (pohlaví) a ženský/ženského (pohlaví).

831/ Přel. M. R.

Rozchod se Židy

Janovo evangelium přes svou teologickou specifičnost svědčí o různých konfliktech, konfrontacích a trendech, s nimiž se musely obce vyrovnávat. Přestože autor Janova evangelia znal dobře židovskou tradici a navazoval na některé její specifické podoby,⁸³² hovoří většinou už všeobecně o Židech (jen výjimečně je rozlišuje na různé skupiny), kteří jsou vůči Ježíšovi nepřátelskou silou en bloc. Navíc Ježíšovi sympatizanti z řad židovstva se musejí před Židy skrývat (Nikodém přichází za Ježíšem v noci, Josef z Arimatie je Ježíšův učedník, „ale tajný, protože se bál Židů“ – J 19,38; v příběhu o uzdravení slepého se dokonce říká: „To řekli jeho rodiče, protože se báli Židů, neboť Židé se již usnesli, aby ten, kdo Ježíše vyzná jako Mesiáše, byl vyloučen ze synagogy“ – J 9,22). Tyto charakteristiky svědčí o tom, že autorova obec má již za sebou dramatický rozchod se synagogou. To historicky odpovídá situaci 80. a možná až 90. let a svědčí o poměrně pozdním vzniku evangelia, resp. jeho závěrečné redakce. Obec byla potom nejspíš smíšená.

Tento rozchod, jenž se odehrál výrazně a bolestivě v prostoru, v němž hrálo židovstvo i po roce 70 významnou roli, znamenal především přerušení kultovních a společenských vazeb mezi židovskými obyvateli a příslušníky „heretické“ sekty křesťanů.⁸³³ Zdá se, že takto probíhalo vydělování křesťanů ze synagogy v Zajordání v oblasti Gaulanitidy, Bithýnie, Trachonitidy, tj. na území, které spravoval Agrippa II. (asi v letech 50–93 n. l.). Toto území bylo výrazně prořímské a zároveň zde bylo židovstvo Agrippou hodně podporováno. Židovstvo zde mělo hospodářskou i společenskou moc, proto konfrontace s ním přinášela pro křesťany negativní společenské a hospodářské důsledky. Křesťané obcí v tomto prostoru museli najít na židovstvu nezávislou identitu.

Vznik a původ obce

Kým, kdy a jak byly tyto obce založeny, přesně nevíme. Zřetelným signálem jejich osamostatnění a nové identity bylo ono již zmíněné vydělení z židovského prostředí. Přesto zřejmě jako specifické obce existovaly již předtím. Důležitou zakladatelskou osobností byl patrně učedník, kterého Ježíš miloval a kterého tradice ztotožnila s Janem Zebedeem. V samotném evangeliu

832/ Existují jisté obdoby mezi Janovým evangeliem a Kumránem, event. mystickým judaismem. M. Smith, Dva, kteří vstoupili na nebe, in: Charlesworth, Ježíš, s. 333, se dokonce domnívá, že Janovo evangelium vyjadřuje „ranou palestinskou teologii, odvozenou z mystického judaismu“.

833/ H.-J. Klauck, Gemeinde ohne Amt, s. 200, hovoří o přerušení společenských a obchodních kontaktů, ukončení zaměstnaneckého poměru, zákazu práce.

nenajdeme k tomuto ztotožnění žádný rozhodující argument. V evangeliu se postava milovaného učedníka objevuje ve 13. kapitole (tedy v souvislosti s Ježíšovým koncem v Jeruzalémě) a stojí až do konce evangelia v jakémsi konkurenčním postoji vůči Petrovi, resp. tradicím, které Petr reprezentuje. Badatelé jako Rudolf Schnackenburg⁸³⁴ z toho usuzují, že šlo nejspíš o nějakého Ježíšova učedníka z Jeruzaléma. Bývá označován buď jako učedník, kterého Ježíš miloval (13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20), nebo ten druhý, jiný učedník (18,15; 20,3.8). Synové Zebedeovi nehrají v Janově evangeliu na rozdíl od synoptické tradice žádnou podstatnou roli, ta připadá vedle Petra a milovaného učedníka spíš Filipovi, Tomášovi, Ondřejovi a Natanaelovi.⁸³⁵ Důležitost učedníků z Galileje, situování posledního příběhu setkání se zmrtvýchvstalým Pánem (kap. 21) do Galileje i konkurenční zápas mezi učedníky Ježíšovými a Janovými, vysvítající z Janova evangelia, podobně jako blízkost Samaritánům (srov. J 4,4–42) nám umožňují lokalizovat původní obce či obec⁸³⁶ na sever a severovýchod Palestiny. Nicméně dalším místem, které je oprávněně spojováno s janovskými obcemi a janovskými tradicemi, je Malá Asie, především Efez. Je pravděpodobné, že se příslušníci janovských obcí (či obce) přesunuli po rozchodu se židovstvím do Malé Asie a zde dál rozvíjeli svůj život a činnost. Konečnou podobu evangelia a snad i listy je možné situovat do tohoto nového prostředí.⁸³⁷

Janovské křesťanství se na severu a severovýchodě Palestiny (Zajordání) začalo utvářet asi relativně brzy, po rozchodu Ježíšových učedníků z Jeruzaléma, a je plodem misijního úsilí. Stanovit nějaké přesnější datum nelze. Z vazby na židovstvo vyplývá, že podstatnou část obce/obcí tvořili původně obrácení Židé.

Konkurence s hnutím Jana Křtitele

První tři kapitoly Janova evangelia (až do 4,1nn.) jsou poznamenány vyrovnaním se s významem Jana Křtitele a Ježíšova vztahu k němu. Z Janova evangelia někteří usuzují, že Ježíš byl před zahájením své veřejné činnosti zřejmě

834/ Viz čtyřsvazkový komentář k Janovu evangeliu, zejm. 4. díl.

835/ Ačkoliv zná autor 4. evangelia tradici 12 učedníků, jejich seznam nikde neuvádí: jmenovitě uvádí jen Šimona Petra, Ondřeje, Filipa, Natanaela, Tomáše zv. Didymos, Jidáše a pouze v J 21,2 zmiňuje Zebedeovce.

836/ R. Schnackenburg, *Die johanneische Gemeinde*, s. 282, předpokládá jednu základní centrální obec, na níž byly volněji napojeny další. Je zřejmé, že tři janovské listy mají různé adresáty.

837/ Srov. H.-J. Klauck, *Gemeinde ohne Amt*, s. 199–203.

Janovým učedníkem, resp. že se pohyboval v Janově okruhu. Z jeho okruhu také získává své první učedníky. Právě Janovo evangelium (více než synoptická) ukazuje Jana Křtitele jako někoho, kdo stojí mnohem níže v plánu Boží spásy než Ježíš. Zejména první kapitola je naplněna tématem Janovy role: on není Mesiáš, ale o pravém Mesiáši – beránku Božím svědčí. Jeho úkolem je vydat svědectví (1,6–8.15.29–34.35n.). Z vyprávění o Ježíšově křtu v Janově evangeliu zbývá vlastně už jen poukaz na sestoupení Ducha v podobě holubice (J 1,32nn.). Jan je povolán k tomu, aby na základě této zkušenosti dosvědčil, že Ježíš je Syn Boží. Janovi učedníci se stávají učedníky Ježíšovými a nadále se věnují křtitské činnosti (3,22 a 4,1 hovoří dokonce o Ježíšově křtitské činnosti, 4,2 pak upřesňuje, že křtili Ježíšovi učedníci). Je tedy pravděpodobné, že křesťané janovských obcí se střetávali s učedníky Jana Křtitele, kteří po smrti svého učitele vytvořili asi pevnější společenství než za jeho působení, a ve stejném prostoru a navzájem si konkurovali. Jedním ze sporných momentů mohla být právě interpretace a hodnocení vztahu Jan Křtitele a Ježíše. Podobně jako hnutí Ježíšových učedníků a následovníků se po jeho smrti nerozpadlo, nýbrž se šířilo dál, ani hnutí kolem Jana Křtitele s jeho smrtí neskončilo, nýbrž se zformovalo do pevnější organizace a v mučednické smrti svého zakladatele vidělo potvrzení jeho a v návaznosti na to svého charismatu. Bližší údaje o Janových učednících nejsou, jediným zdrojem našich informací jsou novozákonní svědectví. Pravděpodobně se jako společenství transformovali pod vlivem nových idejí (např. gnóze) nebo zanikli. Právě na konci 1. století začínala hrát gnóze významnou roli a ovlivnila nejen křesťany.

Vliv gnóze a rozpad obce na dvě části

Druhý rozkol, kterým janovské obce v poměrně rychlé časové návaznosti prošly, byl rozchod s gnostickou částí obcí, která nejspíš tvořila většinu. Tento rozchod byl zřejmě ještě dramatičtější než vyloučení ze synagogy. 1. a 2. list Janův reagují na vzniklé problémy, tedy rozkol v obci, důrazem na ortodoxii (Ježíšovo skutečné lidství) a odmítnutím styku s nositeli falešných nauk. „Milování, nevěřte každému vnuknutí, nýbrž zkoumejte duchy, zda jsou z Boha; neboť mnoho falešných proroků vyšlo do světa. Podle toho poznáte Ducha Božího; každé vnuknutí, které vede k vyznání, že Ježíš Kristus přišel v těle, je z Boha; každé vnuknutí, které nevede k vyznání Ježíše, z Boha není. Naopak, je to duch antikristův, o němž jste slyšeli, že přijde, a který již nyní je na světě. Vy však jste z Boha, děti, a zvítězili jste nad falešnými proroky, protože ten, který je ve vás, je větší než ten, který je ve světě. Oni jsou ze světa; proto

z nich mluví svět a svět je slyší. My jsme z Boha; kdo zná Boha, slyší nás, kdo není z Boha, neslyší nás. Podle toho rozeznáváme ducha pravdy a ducha klamu“ (1 J 4,1–6). Podobně se autor vyjadřuje i v 2 J 7–9. Svůj výpad proti nositelům falešného učení vyostřuje dokonce zákazem přijímat takové lidi do domu: „Přijde-li někdo k vám a nepřináší toto učení [tj. učení Kristovo], nepřijímejte ho do domu a nevítejte ho; kdo ho vítá, má účast na jeho zlých skutcích“ (2 J 10n.).

Z uvedených výroků je zřejmé, že konflikt byl poměrně ostrý: autor nazývá své protivníky falešnými proroky, svůdci, a dokonce antikristy a zakazuje je přijímat, jak se jinak slušelo v obci a jak se toho autor sám ve 3. listu Janově dovolává. Gnostické myšlenky našly v obci živnou půdu, a jak můžeme předpokládat, většina obce se vydala tímto směrem. Janovo evangelium nese stopy tohoto myšlenkového zápasu; je nepopíratelné, že je ve svém myšlení a vyjadřování gnózi výrazně ovlivněno, ať už je toto ovlivnění bráno jako východisko, od něhož se autor posléze distancuje, nebo jako nástroj v boji proti gnózi. Nejspíš v Efezu bylo toto evangelium přepracováno, tj. dostalo závěrečnou redakci, k níž patří možná i kapitola 21, aby bylo přijatelné pro tzv. velkou neboli petrovskou církev.

Obec bez „hierarchického zřízení“

Podle H.-J. Klaucka⁸³⁸ byla tzv. janovská obec tvořena ústřední obcí (usazenou zřejmě v nějakém větším městě), k níž se připojovaly menší obce roztroušené⁸³⁹ v dané oblasti. Kontakt mezi nimi zajišťovali putující misionáři. Umývání nohou v 13. kapitole Janova evangelia společně s výroky 13,16.20 může být mj. i poukazem na službu, kterou si mají křesťané vzájemně prokazovat, a to zejména v případě putujících hlasatelů (apoštolů).⁸⁴⁰ Podobnou strukturu měly obce zřejmě i v oblasti Efezu, kde ústřední obec sídlila v hlavním městě. Z janovských listů vyplývá, že kontakt mezi ústřední obcí (v níž zaujímal důležité místo tzv. Starší-Presbyter) a jednotlivými skupinami-obcemi zajišťovali vyslaní poslové, jež bylo třeba přijímat do domu a vybavit na

838/ H.-J. Klauck, *Gemeinde ohne Amt*, s. 203. Podobně i Schnackenburg, *Die Johanneische Gemeinde*, s. 279–282.

839/ Možná je J 11,52 nárazkou na tuto situaci.

840/ Jan pouze v 13,16 používá termín *apostolos*, jenž zde ovšem neznamená úřad, nýbrž úkol, funkci. Oba výroky mají paralelu z látky Q a patří do kontextu „wanderradikalismus“ (srov. H.-J. Klauck, *Gemeinde ohne Amt*, s. 203n.). „Apoštol je putující posel, jenž je nějakou obcí vyslán k zvěstování evangelia (srov. *apostoloi ekklesiōn* 2 K 8,23) a jenž sám sebe chápe jako posla vzkrísěného Pána, jehož pozemský úděl nepřátelství a odmítnutí sdílí“ (tamtéž, s. 204).

další cestu: „Věrně jednáš, milovaný, v tom, co činíš pro bratry, a to pro ty, kteří přišli jedinud; oni vydali před církví svědectví o tvé lásce. Dobře činíš, když je vypraviš na další cestu, jak se sluší před Bohem“ (3 J 5n.). Autor listu, tzv. Starší, naopak kritizuje jistého Diotrefa za to, že sám posly nepřijímá, a ty, kdo je přijímají, vylučuje z církve (3 J 10).

Zdá se, že janovská obec byla poněkud méně zaměřena na misii jako ta-
kovou, i když ji nevylučovala (a nejspíš realizovala v hlásání osoby k osobě,
srov. J 1,40.45n.), spíše řešila akutní vnitrocírkevní problémy (rozchod se sy-
nagogou v Zajordání; rozpad obce v Malé Asii pod vlivem proniknuvšího
gnosticismu). V jejím životě snad i díky tomu hrály důležitou roli funkce
učitelská a prorocká. Funkce hlasatele (posla), učitele a proroka odkazují na
židovské pozadí, na Ježíšovu pozemskou činnost a na činnost, jež je připi-
sována Parakletovi, tedy Duchu svatému. Podobnou triádu funkcí (nikoliv
úřadů) najdeme i u Pavla stejně jako v Didaché. Titul presbyteros-starší, jež
nalézáme v 2 J 1 a 3 J 1, neznamenal úřad, nýbrž byl čestným titulem pro vůd-
čí postavu janovské školy té doby. Tento Presbyter navazoval zřejmě na tradici
milovaného učedníka (zakládající postavu obce?) a autora evangelia jakožto
další z výrazných duchovních veličin obce. To, že jde o čestný titul, nikoliv
úřad, ukazuje vedle použití tohoto označení místo vlastního jména i kon-
flikt s Diotrefem, který se osamostatňuje z vlivu tohoto Staršího a ústřední
obce, když buduje nezávislou strukturu a strhuje na sebe moc. Starší nemá
k dispozici jiný nástroj než přesvědčovat ostatní o nesprávnosti Diotrefova
jednání: „Proto až přijdu, ukážu na jeho jednání, jak nás zlomyslně pomlou-
vá“ (3 J 10).

V janovských obcích hrály podle všeho významnou roli ženy, jimž byly
svěřovány stejné úkoly jako mužským členům obce – srov. roli Samařanky
v kap. 4, která se stává hlasatelskou radostné zvěsti, Marty, jež se stává adre-
sátkou zjevení (11,20–27) a pronáší vyznání stejného druhu jako Petr u sy-
noptiků (11,27) a slouží při stole (12,2), Marie Magdaleny, která se stává první
svědkyní zmrtvýchvstání a „apoštolou apoštolů“ (20,11–18). Ženy tedy plni-
ly funkce hlasatelek, prorokyní apod. K omezení jejich činností došlo v rámci
té části obce, která se přiklonila k velké církvi, zatímco v gnostické části obce
jim zůstaly tyto funkce (včetně předsedání večeři Páně) zachovány, jak mů-
žeme soudit z pozdější ostré kritiky církevních otců.

Janovská obec měla nepochybně i odlišné sebepojetí než jiné křesťanské
obce: důležitou roli v něm hrálo vědomí obdařenosti Duchem, tedy přítom-
nosti Parakleta, slíbeného Ježíšem, v celé obci, v srdci každého z jejích členů:
„Vy však máte zasvěcení od Svatého a znáte všechno... Ale zasvěcení, které

jste vy od něho přijali, zůstává ve vás, takže nepotřebujete, aby vás někdo učil; jeho zasvěcení vás učí všemu, a je pravé a není to žádná lež; jak vás vyučil, tak zůstávejte v něm“ (1 J 2,20.27). Základem vztahu a jistoty je bezprostřední poznání, založené na lásce, které má každý člen obce, takže nepotřebuje žádnou další vyšší autoritu. Funkce učitelů, jak ji např. reprezentuje i autor 1 Jan, je funkce interpretativní, nikoliv autoritativní: upomínat na to, co již každý z nich ví a má ve svém srdci. „Nepsal jsem vám proto, že neznáte pravdu, ale protože ji znáte a víte, že žádná lež není z pravdy“ (1 J 2,21).⁸⁴¹ Do celé pravdy uvádí Duch-Paraklet, nikoliv lidský učitel nebo jiná autorita. Janovské obce tedy byly jinak strukturovány a založeny na jiném církevním modelu než petrovská velká církev. Vedení obce bylo, zdá se, spíše kolektivní, zcela jistě v ní neexistovala hierarchická struktura, funkce; služby a úkoly byly rozmanité a méně spojené s mocí.

Základní „ideální“ figurou je tu učeník, kterého Ježíš miloval, jakýsi prototyp Ježíšova učeníka, jehož vztah k Ježíši je paralelou Ježíšova vztahu k Otci. Tato postava symbolizuje sebepojetí obce, jež ke svému vztahu k Ježíši nepotřebuje žádné zprostředkování (na rozdíl od Petra): v líčení Janova evangelia tento milovaný učeník vždy jedná, ví a rozumí, zatímco Petr je odkázán na jeho zprostředkování (srov. 13,24n.; 18,16; 20,3–8; 21,7.20nn.). Toto vědomí osobní vazby každého jednotlivého člena obce bezprostředně na Krista je velmi výrazně vyjádřeno obrazem vinného keře, tedy kmene a větví, které z něho vyrůstají (J 15,1–8). Jednotliví členové obce jsou odkázáni nikoliv jeden na druhého jako v Pavlově pojetí obce jako těla, nýbrž každý bezprostředně na Krista a skrze něho teprve stojí i jednotliví členové ve vzájemné vazbě. Takovýto obraz církve nedovoluje žádnou hierarchickou, nýbrž jen demokratickou strukturu.

Jak však prozrazuje 3 J 9n., docházelo i v samotných janovských obcích (pravděpodobně nezávisle na vývoji petrovské církve) ke snahám o hierarchickou strukturu. Diotrefes je toho dobrým příkladem. Demokratický model řízení obce se totiž tváří v tvář nebezpečí rozkolu a falešných nauk ukazoval jako v dané chvíli málo účinný. Ta část janovských obcí, která se přiklonila k velké církvi, přišla o část své samostatnosti a dílem i identity, získala ovšem možnost své dědictví začlenit do tradice velké církve, a tak je uchovat a učinit všeobecně platným.

841/ H.-J. Klauck, *Gemeinde ohne Amt*, s. 217, k tomu výstižně říká: „To, co učitelé na základě pověření od Parakleta připomínají, udržuje Duch sám v srdcích věřících v bdělosti. Nauka nepotřebuje žádnou zvláštní autoritu, neboť říká pouze to, čemu bude každý křesťan tak jako tak z celého srdce přitakávat. Taková koncepce je beze sporu fascinující. Nosná však nebyla.“

Problém gnóze

Pojmem gnóze se označuje rozsáhlé myšlenkové a náboženské hnutí pozdní antiky, tj. v prvních stoletích našeho letopočtu. Patří do širšího rámce náboženských soustav a kultů, které byly zaměřeny na vykoupení.⁸⁴² Jde o hnutí výrazně synkretické, jež čerpá z různých ideových a náboženských zdrojů tehdejší doby. Jeho základním východiskem je negativní pojetí světa jako něčeho nedobrého, zkaženého, z čeho potřebuje člověk osvobození, tedy vykoupení, protože sám není schopen uvěznění ve světě a v hmotě překonat. Toto vykoupení je možné pouze prostřednictvím poznání (řecky *gnósis*). Toto poznání není plodem lidského úsilí, neboť je božského původu a musí být člověku zprostředkováno. Ti, kdo toto poznání mají, jsou gnostici.

Gnóze vznikla nezávisle na křesťanství, resp. jakožto životní postoj a náboženská interpretace světa čerpala z různých zdrojů a přijímala do sebe prvky různých náboženských a filosofických systémů, tedy také křesťanství. V rámci křesťanství doznala značného rozvoje, nicméně existovala už před ním a paralelně s ním i v rámci židovství a východních kultů.

Základní nauka

Podle gnostického náhledu (antropologie) je pravý, vnitřní člověk (jeho já, duše, *nous*) uvězněn v hmotném těle, které náleží ke světu temnoty. Lidská duše, pravý člověk, je sama ovšem jiskrou světla, která pochází ze světa světla, jenž se rozprostírá nad tímto světem temnoty. Aby člověk mohl překonat své uvěznění, musí pochopit, kdo je a odkud přichází a kam směřuje. Podstatou poznání tedy je nalezení odpovědi na otázky: „Kdo jsme, odkud přicházíme a kam jdeme?“ Tohoto pochopení se však člověk nemůže dobrat jen svým vlastním přičiněním; poznání (*gnósis*) není poznáním jednoduše intelektuálním, nýbrž darovaným vhledem („osvícením“) do pravé skutečnosti.

Vysvětlení vzniku tohoto stavu podává kosmogonie. Původně bylo všechno světlo v říši světla, avšak v důsledku chyby (připisované často Sofii-Moudrosti) došlo k odštěpení/ztrátě části světla a v důsledku toho ke vzniku světa jakožto temnoty. Toto odštěpené světlo se v procesu vzniku světa „dostalo“ do

842/ K hlubšímu seznámení: P. Pokorný, *Píseň o perle*; H.-M. Schenke, *Die Gnosis*, in: Grundmann, *Umwelt I*, s. 371–415; H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II*, s. 145–198, J. Matoušek, *Gnose*; L. H. Martin, *Helénistická náboženství*, s. 117–132. Zde i další speciální literatura. Z gnostických spisů česky vyšla např. evangelia Filipovo, Egyptanů, Petrovo, Mariino, Tomášovo v knize *Neznámá evangelia I. a Evangelium Pravdy s Listem Rheginovi* jako samostatný text, jenž je zároveň opatřen úvodní studií a doplňky. V roce 2006 a 2007 vyšlo i Jidášovo evangelium.

lidských těl jako duše (*nous*). Člověk tedy svou nejvnitřnější podstatou patří do světa světla, ale je uvězněn ve světě temnoty, v lidském těle. Z tohoto stavu existuje jediná záchrana, a to návrat do světa světla prostřednictvím poznání. Toto poznání však přichází ze světa světla (často v postavě spasitele, který je zprostředkovává člověku) jako dar. Spočívá v tom, že člověk pozná, kde se nachází (v temnotě), odkud přichází (ze světla) a jakými prostředky se může navrátit. Až se všechny lidské duše navrátí do říše světla, propadne se svět temnoty opět v nicotu.⁸⁴³

„Jelikož si gnostikové představovali kosmogonický pád jako sestupný vývoj ducha k hmotě, nebo dokonce jako útok říše hmoty na říši ducha, pojímali pravé duchovní já podobně, totiž jako povolání k boji s hmotou (tj. tělem), v níž je polapeno.“⁸⁴⁴ Poznání mělo de facto charakter rozpominání, v němž člověk nalézal sám sebe, svou božskou podstatu, tak aby se stal opět tím, kým už byl. Gnostici dělili lidi na pneumatiky (lidé duchovní) a na hýliky (lidé padlí, látkoví). Někdy je dělení trojstupňové, neboť hýlici se dělí na psychiky (lidé s duší, otevření pro hledání a vykoupění) a sarkiky (z řec. *sarx* – tělo, maso: lidé tělesní).⁸⁴⁵

Gnostičtí autoři se vyjadřovali často pomocí mýtu (nejde však o mýty organicky vzniklé, nýbrž umělé), pomocí básnických obrazů a obrátů, symbolů; jejich řeč je často zašifrovaná. Pro své myšlenky používali různé ideové a světonázorové „podnože“, mj. také křesťanství, jež však transformovali ve svém duchu. Gnóze jako určité myšlenkové hnutí patří k dobovým synkretickým proudům. S křesťanstvím souzní např. myšlenkou vykoupění i postavou vykupitele, liší se ovšem v její interpretaci; s mysterijními a ezoterickými kulty tématem zasvěcení, tajnou naukou, některými praktikami, představou o spojení lidství s božstvím. Rozdíl mezi nimi spočívá především ve skutečnosti, že gnostik se díky vykoupění skrze poznání stává tím, čím už byl, tedy bohem, zatímco mysterijní zasvěcenec se stává něčím, čím dříve nebyl, a to bohem. Evidentní je návaznost na novoplatonismus (myšlenka emanace), na židovské tradice (určité myšlenkové paralely by se daly jistě nalézt i v kumránských textech nebo u Filóna Alexandrijského), na dobovou astrologii a východní náboženské systémy. Na rozdíl od nich však nezná absolutní dualismus dobra a zla (světla a temnoty) a do světa ovládaného myšlenkou osudovosti přináší naději na spásu.

843/ Viz Schenke, in: Umwelt I, s. 377, Martin, s. 124n.

844/ Martin, Helénistická náboženství, s. 125.

845/ Podobnou terminologii používá i apoštol Pavel 1 K 3,3; 12,1; Ř 15,27, avšak v jiném významu. Tělesný člověk je pro něj člověk, který se nechává ovládat svým sobectvím, svými vášněmi, člověk nežijící z vykoupění.

Základní rysy gnóze

Existují různé gnostické systémy, které pomocí mýtu vykládají vznik světa, člověka, jeho podstatu, vykoupení a definitivní určení. Jednotlivé momenty výkladu se inspirovaly v nejrůznějších náboženských a ideových systémech. H.-M. Schenke⁸⁴⁶ shrnuje charakteristické rysy gnóze následovně:

1. Neznámý bůh: Bůh jako nejvyšší, transcendentní, nesvětský a nepoznatelný princip tvoří vrchol a začátek systému. Toto jeho vymezení odpovídá jak mystické zkušenosti, tak například pojetí Filónovu.
2. Sofia/Moudrost jako tvůrkyně světa: svět vznikl jako dílo Sofino, a to z její chyby. Sofia bez vůle nebo proti vůli Boží zplodila zlého Demiurga, který se stal tvůrcem zlého světa. Představa moudrosti jako tvůrčího principu u Boha je ve své pozitivní formulaci židovská (srov. Sír, Mdr), zde však dostává negativní rysy.
3. Sedm vládců planet: svět je řízen sedmi zlými archonty, z nichž nejvyšším je Demiurg. Těchto sedm archontů je totožných se sedmi planetami. Myšlenka archontů a sedmi vládnoucích planet je převzata z helénistické astrologie a souvisí s představou, že lidský život je ovládán postavením planet, osudem (Heimarmene). K astrologickému dědictví náleží i číselné spekulace: 7 (sedm planet, dní v týdnu), 12 (znamení zvěrokruhu, měsíců v roce, světovládce), 30 (dní v měsíci, eónů), 72 (týdnů, andělů), 365 (dnů v roce, nebe).
4. Sestup a výstup duše: duše pochází z nebe. Sestupuje planetárními sférami do světa a do lidského těla a po smrti se opět skrze planetární sféry vrací do nebe. Tato základní představa bývá doplněna ještě představou putování duší. I tento myšlenkový komplex čerpá z helénistických představ.
5. Dualismus světla a tmy: tento dualismus proniká celou gnostickou naukou. Nepoznatelný Bůh a vnitřní člověk patří do říše světla, Demiurg, archonti a hmotný svět náležejí k říši temnoty. Původ tohoto názoru je třeba s největší pravděpodobností hledat v Íránu.
6. Dualismus duše–tělo a duch–hmota: íránský dualismus světla a tmy se propojuje s dualismem tělo–duše, resp. duch–hmota, jenž má svůj původ v řeckém myšlení. Tělo a hmota patří ke světu temnoty, Bůh a duše ke světu světla.
7. Učení o božském člověku – mýtus o pračlověku. Toto učení je odvozeno z biblické zprávy o stvoření člověka z Gn 1,26nn. Lze najít dva typy mýtu o prvním člověku:

846/ Schenke, in: Umwelt I, s. 380nn.

- První člověk se ukáže archontům a ti podle jeho obrazu vytvoří pozemského člověka.
 - První člověk dá povstat druhému podstatou sobě rovnému člověku a podle jeho obrazu stvoří archonti tělo pozemského člověka. Druhý člověk byl oklamán podobností tohoto těla, a tak se v něm ubytuje. Tělo se ukáže jeho pastí. Člověk z nebe je uvězněn v těle a stane se jeho duší.
8. Představa vykoupení: gnóze patří k vykupitelským proudům – vykoupení je zprostředkováno vykupitelem, který zjevuje pravdu, resp. je skrze zjevení vykoupeným poslem. Tato vykupitelská postava má v gnózi různé podoby: nebeská postava, bytost z mytického dávnověku (Adam, Sét), ale též současná osobnost (Šimon Magus, Menander). Při setkání gnóze s křesťanstvím je tato postava identifikována s Ježíšem Kristem.
 9. Učení o hypostazích a emanacích: hypostaze je oslabená náhrada za Boha nebo anděla, emanace je akt duchovního početí a zrození. Nezměrné množství hypostazí a emanací je většinou míněno jako výraz pro nezměřitelnou bohatost světa světla a zároveň nebezpečnosti světa archontů a démonů.

Hlavní představitelé a zdroje

Mezi hlavní představitele (tak jak se nám dochovala jejich jména) patřili Šimon Magus, Menander, Kerinth, Markion, Valentinus, Mání, mandejci, nikolaité, ofité ad.

Poznání gnóze silně posunuly objevy kopticko-gnostických spisů (13 kodexů) v hornoegyptském Nag Hammádí těsně po 2. světové válce.⁸⁴⁷ Gnostické spisy byly známy i předtím, tyto objevy však přinesly nové texty nebo doplnění již známých. K dalším zdrojům patří gnostická část hermetických spisů, manichejské texty (z Turfanu, Číny, Egypta), mandejské spisy.⁸⁴⁸ Vedle toho existují citace z gnostických spisů v dílech dobových kritiků, zejména křesťanských, a kritika gnostických praktik, učení, systémů v jejich dílech. K nepřímým pramenům patří pak texty, které byly gnosticismem ovlivněny (např. Šalamounovy ódy, Pseudoklementina, apokryfní Skutky a možná i některé pasáže Nového zákona).

847/ Česky vyšly 3 svazky v nakladatelství Vyšehrad pod názvem Rukopisy z Nag Hammádí 1, 2, 3. Interpretaci gnóze z hlediska obsahového i vývojového podává kniha K. Rudolpha, Gnóze.

848/ Posledním nalezeným rukopisem je Jidášovo evangelium, o jehož existenci se vědělo od konce 2. stol. od Ireneje, ale nekompletní text (kvůli těžkému poškození kodexu) byl zveřejněn až v roce 2006. Viz český překlad z koptštiny M. Dospěla.

Nejstarší mimobiblická svědectví o Kristu a křesťanech

O Ježíšově životě, o jeho působení ani smrti nejsou kromě biblických svědectví zachovány žádné soudobé mimobiblické zprávy. Ačkoliv o Janu Křtiteli se např. Josephus Flavius zmiňuje alespoň jedním odstavcem, o Ježíšovi jako takovém mlčí, pomineme-li ono velmi sporné svědectví z XVIII. knihy Židovských starožitností, o němž bude řeč dále. Ani žádné jiné prameny se k Ježíšově osobě, pokud jde o nekřesťanské kruhy, nevyjadřují. Pro Římany to byla nespíš zcela zanedbatelná epizoda, která nestála za zaznamenání, pro Židy po roce 70 zřejmě představovalo křesťanství odstředivou tendenci či herezi, kterou bylo nutno potlačovat, a ne o jejím zakladateli pozitivně psát. I pozdější „zprávy“ z Talmudu představují Ježíše jako šarlatána. Je docela možné, že se některé zprávy nezachovaly, ale tak jako tak jich dokonce ani v křesťanském prostředí nebylo zřejmě tak mnoho, a to přes tvrzení L 1,1, že „mnozí se pokusili sepsat vyprávění o skutcích, které se mezi námi naplnily“. Pokud jde o křesťanské spisy, tak se kromě kanonických evangelií Ježíšovu životu věnují výrazně apokryfní texty (zejména evangelia), ty však nelze považovat za historicky příliš spolehlivý pramen. Pocházejí také vesměs z doby pozdější než z 1. století n. l.

Josephus Flavius – Židovské starožitnosti

Za jedno z nejstarších svědectví bývá považována zmínka u Josepha Flavia (37/38–100) z jeho Židovských starožitností z XX. knihy⁸⁴⁹, a to v souvislosti s poměry v Judsku za velekněze Anana (v r. 62) před nastoupením prokurátora Albina: „... Ananos svolal zasedání synedria/velerady soudců a předvedl před ni bratra Ježíše, zvaného Mesiáš (Christos),⁸⁵⁰ jménem Jakub a některé další, obvinil je, že překračovali zákon, a předal je, aby byli ukamenováni.“ Z tohoto textu je patrné, že Josephus Flavius věděl o křesťanské obci v Jeruzalémě, v jejímž čele stál Jakub, bratr Páně. Považoval ji zřejmě ještě za součást židovství. Zajímavé je, že pro něj důležitou roli hrál Jakub, nikoliv Ježíš sám. To by nasvědčovalo jednak důležité roli, kterou Jakub ve své době hrál, a vážnosti, které se těšil zřejmě i u Židů, jednak nezájmu o historického Ježíše. Jako by tím tvůrcem nového učení byl Jakub a jeho soupevníci. Židovské sta-

849/ XX,9,1 (§ 200).

850/ Josephus Flavius tady nejeví žádný zájem o Ježíše jakožto Mesiáše; uvedení jeho příjmení slouží k jeho odlišení od jiných Ježíšů, protože to bylo běžné jméno; Ježíšů z té doby je známo několik (mezi nimi je i velekněz). V Ko 4,11 je uveden Ježíš zvaný Spravedlivý, při čemž je použito stejné větné vazby: „*Jésous legomenos Joustos*.“

rožitnosti byly dokončeny v letech 93–94. Na tento text se odvolává 3× Origenés (kolem 185–253/4) a Eusebius (263–339), autor Církevních dějin. Oba kladou Jakubovu popravu do souvislosti se zničením Jeruzaléma.⁸⁵¹ Eusebius (II,25) se odvolává na výrok Josepha Flavia, který ovšem v jeho Židovských starožitnostech není. „Jakub byl pro svou spravedlivost tak obdivován a vážen, že i rozumní Židé věřili, že on byl příčinou, proč tak brzy po jeho mučednické smrti následovalo obležení Jeruzaléma. Toto si sami zavinili kvůli tomu, čeho se na něm dopustili. Aspoň Josef nic nenamítá proti tomuto tvrzení, když říká: ‚Toto se stalo Židům jako trest za spravedlivého Jakuba, bratra Ježíšova zvaného Kristus, poněvadž Židé usmrtili spravedlivého.‘“ Vzápětí pak cituje patřičnou pasáž z Židovských starožitností (XX,9,1).

Druhým textem, který je v souvislosti s nejstaršími mimobiblickými svědectvími uváděn, je tzv. Testimonium Flavianum z Židovských starožitností XVIII,3,3. Tento text je badateli už od 16. století považován za velmi sporný.⁸⁵² V Židovských starožitnostech⁸⁵³ se dochoval v následující podobě: „V té době žil Ježíš, moudrý člověk, pokud ho ovšem máme/smíme nazývat člověkem. Byl vykonavatelem podivuhodných skutků, učil lidi, pro které bylo potěšením přijímat pravdu; a získal jak mnoho Židů, tak i mnoho Řeků/pohanů. Tento byl Mesiáš (= Christos). A když ho na základě udání našich předáků Pilát odsoudil k smrti ukřižováním, ti, kdo ho prve milovali, (s tím) nepřestali. Zjevil se jim totiž třetího dne znovu živý, jak o něm předem hlásali Boží proroci toto i přemnoho jiného podivuhodného. A ještě dodnes nezanikl rod křesťanů (*christianoí*), kteří se tak nazývají podle něho.“ Autenticita tohoto textu je předmětem odborné diskuse. Zatímco Eusebius ve svých Církevních dějinách (I,111,7–8) se na toto svědectví odvolává, Origenés ho nezná, neboť ve svém spisu Proti Kelsovi říká, že Josephus Flavius Ježíše za Mesiáše nepovažoval.⁸⁵⁴ Text z XVIII. knihy Židovských starožitností je díky tomu často považován buď za starokřesťanskou vsuvku, která se dostala do textu v době mezi Origenem a Eusebiem, nebo za křesťanské přepracování nějakého stručnějšího Flaviova textu.⁸⁵⁵ Druhé z hypotéz napomáhá sku-

851/ Viz Frolíková, Rané křesťanství, s. 10. Dále k tomu viz Vouga, Dějiny, s. 73 a 83. Eusebius, Církevní dějiny II,25 (český překlad J. J. Novák, s. 37–39).

852/ Např. G. Bornkamm, Ježíš Nazaretský, s. 15n., ho mezi mimobiblickými svědectvími vůbec neuvádí.

853/ Z Židovských starožitností se zřejmě dostal i do jednoho z rukopisů Války židovské, spisu, který Josephus Flavius napsal o dvě desetiletí dříve.

854/ Frolíková, Rané křesťanství, s. 14.

855/ Za autentický bývá považován jen zřídka. Více k tomu viz Theissen – Merz, Der historische Jesus, s. 76.

tečnost, že bylo nalezeno nové znění Flaviova textu (uveřejněno bylo roku 1971), které pochází z díla křesťanského arabského historika a biskupa hierapolského Agapia (10. stol.). Ten ho uvedl v následující podobě: „V té době žil moudrý muž jménem Ježíš. Jeho způsob života byl dobrý a byl znám jako ctnostný. A mnoho lidí z Židů i jiných národů se stalo jeho učedníky. Pilát ho odsoudil k ukřižování a ke smrti. Říkali, že se jim zjevil třetí den po ukřižování a že byl živ; podle toho byl pokládán za Mesiáše, o němž proroci předpovídali zázraky.“⁸⁵⁶

Diskusi kolem Testimonia Flavianum shrnuje A. Frolíková⁸⁵⁷: „Můžeme tedy shrnout, že se Josephus Flavius ve svém díle Dějiny Židů⁸⁵⁸ z roku 93/94 zmínil o Ježíši, považovaném za Mesiáše, který je se vši pravděpodobností totožný se zakladatelem křesťanství. Zanechal nám svědectví o tom, že Ježíšův bratr Jakub a jiní byli obviněni z nedodržování židovského zákona a že byli odsouzeni a popraveni. To je obsahem nepochybně autentické stručné zmínky ve 20. knize jeho Dějin Židů. Druhá zpráva, v 18. knize téhož díla, je problematičtější. Byla patrně přepracována v křesťanském duchu. Původní znění zachoval s největší pravděpodobností Agapios, ovšem v arabském znění.“ Pokusů o rekonstrukci Flaviova textu je vícero, podle Theissen – Merz⁸⁵⁹ je lze rozdělit do dvou základních proudů – vůči Ježíšově osobě orientované neutrálně nebo negativně. Negativně orientovaná rekonstrukce vychází z předpokladu, že Josephus Flavius referuje v části o Pilátovi o potlačených povstáních a jejich vůdcích, z hlediska svého prožidovského (a tím pádem protikřesťanského) nastavení. Neutrálně orientovanou zprávu si lze představit v duchu textu o Janu Křtiteli, zhruba ve výše uvedeném znění Agapiovy verze. Theissen – Merz⁸⁶⁰ pro tuto verzi předpokládají vypuštěnou zmínku o důvodech Ježíšovy popravy (podobnou té, která uvádí důvody popravy Jana Křtitele).⁸⁶¹

856/ Překlad L. Vidmana převzat z Frolíkové, Rané křesťanství, s. 15

857/ Frolíková, Rané křesťanství, s. 14n.

858/ Frolíková tak nazývá Židovské starožitnosti.

859/ Theissen – Merz, Der historische Jesus, s. 78nn.

860/ Tamtéž, s. 82.

861/ „Nejpravděpodobnější se jeví hypotéza o přepracování ve své druhé verzi. Josephus informoval o Ježíšovi tak neutrálně a věcně jako o Janu Křtiteli nebo bratru Páně Jakubovi. Jeho obraz Ježíše připomíná Ježíšův obraz v lukášovských spisech. Ježíš je tam označen za muže (*anér*). Zde stejně jako tam se o něm podává zpráva v souhrnné formě a je diferencováno mezi jeho židovskými žalobci a odpovědností Pilátovou. Neodvoditelná z Lukášova dvojdíla je ovšem představa, že Ježíš měl mít pohanské přívržence. Snad se Josephus v Římě dostal do kontaktu s křesťanstvím lukášovského ražení. Jeho palestinské zakořenění připouští nicméně též, že mohl použít lidová podání a zprávy kolující v Jeruzalémě.“ Tamtéž, s. 82.

Židovské prameny – Talmud

Talmud se zmiňuje o Ježíšovi pouze v negativním smyslu. Hodnocení historické hodnoty míst zmiňujících se o Ježíšovi (nejznámějším z nich je bSANH43a, které uvádí jeho smrt na kříži a popravu několika jeho učedníků) je velmi rozporné.⁸⁶² Většina z nich je nepochybně výsledkem pozdějšího negativního hodnocení křesťanství. Za text, který může spočívat na historicky poměrně spolehlivých tradicích, bývá považován právě zmíněný bSANH43a: „V předvečer velikonoc (pesachu) pověsili Ješuu. 40 dní před tím vyhlašoval herold: Bude vyveden k ukamenování, neboť provozoval čarodějnictví a Izrael svedl k odpadu; kdo může říci něco na jeho obranu, ať přijde a řekne to. Protože však na jeho obranu nic předneseno nebylo, pověsili ho v předvečer pesachu.“⁸⁶³

Rabínové učili: Ješua měl pět učedníků: Mataje, Naqaje, Necera, Buniho a Toda. Když byl Mataj předveden, řekl jim: Má-li být Mataj popraven, je přece řečeno: Kdy [hebr. mataj] se smím ukázat před Boží tváří!? [Ž 42,3] Oni mu odpověděli: Dobře, Mataj má být popraven, neboť je řečeno: Kdy [mataj] už zemře? Kdy zanikne jeho jméno? [Ž 41,6].“⁸⁶⁴

Podle Theissen – Merz⁸⁶⁵ může tento text pocházet ještě z tanaitského období, tzn. z konce 1. až počátku 3. století n. l. Pokud tomu tak je, uchovává tento text zprávu o Ježíšově smrti v souvislosti s Velikonocemi. Předvečer paschy by odpovídal podání Janova evangelia. Theissen – Merz se domnívají, že podle této zprávy byla Ježíšova smrt vykládána jako ukamenování⁸⁶⁶ a následné pověšení. Zdá se mi však pravděpodobnější, že je míněno ukřižování.⁸⁶⁷ Jako důvod Ježíšovy popravu je udáváno čarodějnictví a svádění k odpadu. Obvinění z kouzel a čar je doloženo i v synoptické tradici (srov. Mk 3,22par), i když v procesu s Ježíšem, jak je zachycen v evangeliích, nehrálo žádnou roli. Je to jen negativní hodnocení Ježíšovy moci konat zázraky. Zázraky může

862/ K tomu blíže viz Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 82nn.

863/ W. Trilling, *Hledání historického Ježíše*, s. 61 (zde i český překlad), uvádí pokračování tohoto textu: „Ula odvětil(a): „Myslíš, že bylo vůbec třeba hledat pro něho nějakou obhajobu? Vždyť to byl svůdce; a Nejmilosrdnější praví: Nebudeš ho šetřit ani zatajovat jeho vinu.“ U Ježíše tomu bylo spíše jinak, protože stál blízko vládě.“

864/ Převzato a přeloženo z: Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 83. Jména Ježíšových učedníků jsou smyšlená, jde v podstatě o slovní hříčky, které mají sloužit k zesměšnění Ježíše a jeho následovníků.

865/ Tamtéž.

866/ Srov. též L 13,34par.

867/ K tomu viz J. Zias, J. Charlesworth, *Ukřižování*, in: Charlesworth, *Ježíš*, s. 282n. Pověšení interpretuje jako ukřižování i Trilling, *Hledání historického Ježíše*, s. 62. Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, vysvětlují důraz na pověšení jako přízpůsobení se známé skutečnosti Ježíšova ukřižování Římany.

konat člověk jen tehdy, je-li ve spojení buď s Bohem, nebo nečistými silami. Do obvinění ze svádění a odpadu je zřejmě promítnuta pozdější situace, kdy došlo k oddělení křesťanů od synagogy. Víra v Ježíše jako Pána a Božího Syna, nedodržování rituálních předpisů, víra v Ježíše jako již vzkříšeného a „obcování“ s ním, to všechny byly pro Židy nepřijatelné odchylky, zejména pak na konci 1. století po židovské válce.

Z celého textu je zřejmé, že má výrazně tendenční polemický charakter, a tím pádem je jeho historická hodnota skrovná a týká se jen Ježíšovy smrti. Text zřejmě bojoval s lidovými tradicemi, které byly s Ježíšem spojeny (jejich spíše pozitivní ohlas nalézáme možná v *Testimonium Flavianum*). Trilling⁸⁶⁸ hodnotí tento pramen jako snahu Talmudu legitimovat proces s Ježíšem jako právně nezávadný.

Syrský pramen – dopis syrského stoika Mary bar Sarapiona

Jde zřejmě o nejstarší pohanské svědectví o Ježíšovi, byť v něm Ježíš není otevřeně jmenován. Podle Theissen – Merz⁸⁶⁹ vznikl dopis krátce po roce 73 n. l. Historické události, na které dopis zřejmě naráží, jsou sesazení a vyhnání krále Antiocha IV. z Kommagene Římany (Válka žid. VII, 219–243) a zničení Jeruzaléma a konec židovské samostatnosti v židovské válce (66–73/74). Autorem byl syrský stoik, pohan, který má ke křesťanství vcelku pozitivní vztah; zřejmě byl pod vlivem určitých křesťanských zdrojů. Dopis píše svému synovi z vězení. Srovnává v něm Sokrata, Pythagora a krále Židů, protože všichni zemřeli násilnou smrtí, žijí však v lidské paměti a tradici, a ti, kdo je zabili, byli postiženi katastrofou.

„... co za užitek měli Atéňané z toho, že zabili Sokrata, což jim jako odplatu přineslo hladomor a mor? nebo Samosané z upálení Pythagora, neboť jejich země byla celá v jediném okamžiku pokryta pískem? nebo Židé z popravy svého moudrého krále, neboť jim vzápětí byla odňata říše? Neboť Bůh spravedlivě pomstil ony tři moudré: Atéňané umřeli hladem, Samosané byli zaliti mořem, Židé jsouce pozabíjeni a ze své říše vyhnáni žijí všude v rozptýlení. Sokrates není mrtev: díky Platonovi, ani Pythagoras: díky soše Héry, ani ten moudrý král: díky novým zákonům, které ustanovil.“

Vědomosti autora o Ježíšovi vycházejí z nějakého křesťanského zdroje (královský titul – srov. Mt 2,1nn., pašijový příběh; poprava Židy – srov.

868/ Viz Trilling, Hledání historického Ježíše, s. 62.

869/ Tamtéž, s. 85.

1 Te 2,15; Sk 4,10 apod.; trest za Ježíšovu smrt – srov. Mt 25,27). O Ježíšově zmrtvýchvstání ovšem nemluví a chápe jeho nesmrtelnost podobně jako u jiných velkých lidí: skrze jejich dílo. Křesťanství se do Sýrie dostalo velmi brzo, takže autorův kontakt s křesťanskými kruhy je bez problémů myslitelný. Theissen – Merz⁸⁷⁰ radí dopis Mary bar Sarapiona jeho pojetím Ježíšovy osoby do blízkosti Matoušova evangelia, jež vzniklo s největší pravděpodobností skutečně v Sýrii (možná v Antiochii), resp. v raných syrských obcích.

Římské prameny

O Ježíšovi jako historické osobě se nedochovalo v římském dějepisectví ani archívních dokladech nic. Svědčí to o malém zájmu oficiálních míst a vzdělaných kruhů o jakéhosi proroka či vzbouřence z Palestiny. Zprávy římských historiků a úředníků se vztahují na křesťany. Z nich je zřejmé, že křesťanství se skutečně poměrně rychle rozšířilo a vznikaly samostatné náboženské skupiny, které bylo obtížné někam zařadit.

Plinius Mladší (61/62–113, možná až kolem 120) –
dopis císaři Trajánovi

Plinius Mladší byl vysoký římský úředník, senátor, který náležel k okruhu spolupracovníků císaře Trajána, s jejichž pomocí se Traján snažil obnovit v římské říši pořádek (po smrti císaře Domiciána). Plinius Mladší byl Trajánem vyslán do provincie Bithýnie-Pontos v Malé Asii (dnes v severním Turecku), kde narazil na křesťany, resp. udání proti nim vznášená. Poněvadž nevěděl, jak s nimi má nakládat, obrátil se s dotazem na císaře. Pliniův dopis i císařova odpověď jsou zachovány ve svazku Pliniovy úřední korespondence z let 98–113. Plinius napsal svůj dopis mezi 18. zářím 112 a 1. lednem 113.⁸⁷¹

„1. Stalo se už mým zvykem, pane, obracet se na tebe se všemi těžkostmi. Neboť kdo mě může lépe vést v mé pochybnosti nebo poučit v mé neznalosti?

Nikdy jsem nebyl přítomen při vyšetřování křesťanů; proto nevím, jak dalece se mají trestat a co se má vyšetřovat. 2. Stejně tak si nejsem jist, zda se má dělat nějaký rozdíl ve stáří, anebo zda je jedno, je-li někdo ještě mladistvý nebo dospělý; zda se má dát milost tomu, kdo odvolal, nebo zda se nemá mít

870/ Tamtéž, s. 86.

871/ Frolíková, Rané křesťanství, s. 23.

žádný prospěch z toho, že kdysi byl křesťanem a přestal jím být; zda se trestá sama příslušnost ke křesťanství, i když není spojena se žádnými zločiny, anebo zločiny souvisící s touto příslušností.

S těmi, kdo byli obžalováni jako křesťané, jsem zatím postupoval takto: 3. Zeptal jsem se jich, jsou-li křesťany. Když to doznali, zeptal jsem se po druhé a po třetí pohroziv jim trestem smrti; když setrvali na svém, dal jsem je popravít. Nepochyboval jsem totiž, ať doznávali cokoliv, že rozhodně je třeba potrestat zarputilost a tvrdošíjný vzdor. 4. Vyskytli se i jiní lidé, stejně pobloudilí, kteří však byli římskými občany, a proto jsem je dal zapsat do seznamu těch, kdo měli být poslání do Říma. Brzy se pak v průběhu vyšetřování, jak tomu obvykle bývá, začaly procesy rozrůstat a vyskytly se četné zvláštní případy.

5. Přišlo anonymní udání obsahující jména mnoha lidí. Uznal jsem za vhodné propustit ty, kdo popírali, že jsou nebo kdy byli křesťany, jestliže vzývali bohy podle formule, kterou jsem jim předříkával, obětovali kadidlo a víno před tvým portrétem (ten jsem kvůli tomu dal přinést zároveň se sochami bohů) a kromě toho proklínali Christa, protože se říká, že žádného skutečného křesťana nelze k ničemu z toho přinutit.

6. Jiní, jejichž jména mi sdělil další informátor, říkali, že jsou křesťany, a zase to popřeli; byli prý kdysi, ale pak jimi přestali být, někteří před třemi lety, někteří ještě před delší dobou, někdo i před dvaceti lety. Ti všichni rovněž uctívali tvůj portrét i sochy bohů a proklínali Christa.

7. Tvrdili však, že celá jejich vina nebo pomyšlení byla pouze v tom, že se scházeli v určitý den před úsvitem, zpívali střídavě píseň k počtě Christa jako Boha a zavazovali se přísahou ne k nějakému zločinu, ale že se nedopustí krádeží, loupeží ani cizoložství, že dodrží dané slovo a že nezaprou majetek jim svěřený, až budou požádáni o jeho vrácení. Potom se prý rozházeli a opět se shromažďovali k požívání pokrmu, zcela obyčejného a nevinného; právě to že přestali dělat po mém výnosu, kterým jsem podle tvých směrnic zakázal politické spolky. 8. Tím spíše jsem pokládal za nutné přezkoumat pravdivost údajů dvou otrokyň, které nazývali jáhenkami. Neshledal jsem nic jiného než nerozumnou a přemrštěnou pověru.

9. Proto jsem zastavil další vyšetřování a obracím se s dotazem na tebe. Usoudil jsem totiž, že si ta věc zaslouží, abych se dotázal pro velký počet ohrožených, protože mnoho lidí všeho věku, všech stavů a obojího pohlaví je a bude ještě pohnáno před soud. Nákaza této pověry se rozšířila nejen do měst, ale také do menších obcí a na venkov; avšak myslím, že je možno ji zarazit a vyléčit.

10. Alespoň je dosti známo, že se začínají plnit chrámy, které téměř zely prázdnotou, že se opět konají posvátné obřady, na dlouhou dobu přerušené, a že se všude prodávají obětní zvířata, jež dosud jen tu a tam někdo kupoval. Z toho jasně vyplývá, jak velké množství lidí může být napraveno, dostane-li se jim příležitosti k lítosti.⁸⁷²

Trajánova odpověď:

„1. Volil jsi, milý Sekunde, správný postup při vyšetřování těch, kdo byli u tebe obžalováni jako křesťané, neboť nelze obecně stanovit nějakou přesnou formuli. Nemají se vyhledávat; jsou-li obžalováni a usvědčeni, nechť jsou potrestáni. Zároveň je však třeba dbát, aby se tomu, kdo popře, že je křesťanem, a prokáže to veřejně, to jest vzýváním našich bohů, dostalo pro jeho lítost milosti, i když pro svou minulost zůstává v podezření.

2. Avšak na anonymní udání se nemá brát ohled při žádném trestném činu, protože by to byl velmi špatný precedens, neslučující se s naší dobou.“⁸⁷³

Z této korespondence je zřejmé, jaký byl postoj římské státní moci ke křesťanům na začátku 2. století, kdy už evidentně představovali výraznou skupinu. O Ježíši se tu nedozvídáme nic konkrétního, Plinius považoval víru v něj za pověru (*superstitio*). Pro Plinia je Ježíš jakýmsi zdánlivým bohem. Mimo jiné se z listu dozvídáme několik zajímavých skutečností ze života raně křesťanských společenství: jsou poměrně početná, shromažďují se v určitý den (zřejmě v neděli, i když ta není přímo uvedena), jsou v nich činné jáhenky (*ministrae*, což odpovídá i údajům z Ř 16,1; 1 Tm 3,11nn.), mají etický kodex převzatý de facto z židovského. Z textů obou dopisů je zřejmé, že existovali odpadlíci, tj. že někteří křesťané (zřejmě ze strachu nebo existenčních důvodů) se od křesťanství odvrátili.

K bohoslužbě se křesťané scházeli v onen den ráno za úsvitu, kdy konali cosi jako „bohoslužbu slova“ se zpěvy, a ještě později během dne, kdy společně stolovali, tj. scházeli se k hostině, k slavení eucharistie. Křesťané byli zřejmě v podezření z politické činnosti.⁸⁷⁴ Podle slov dopisu se můžeme domnívat, že se Plinius obával nějaké podvratné činnosti, možná i spiknutí či něčeho podobného (zejména ve východních provinciích), proto se nespo-

872/ Překlad převzat z: Frolíková, Rané křesťanství, s. 18n. O tomto Pliniově dopisu i odpovědi císařově se zmiňuje Eusebius, Církevní dějiny III,34. Jako svůj zdroj uvádí Tertulliana (Apologeticum). České vydání (překlad J. J. Nováka), s. 58n.

873/ Překlad převzat z Frolíková, Rané křesťanství, s. 19.

874/ Viz i zmínka o zákazu politických spolků, resp. nejrozumnějších spolků (včetně profesních) v dopise. Spolky musely být výslovně povoleny císařem.

kojil jen se zjištěnými informacemi, nýbrž nechal zmíněné jáhenky mučit, aby prozradily více.⁸⁷⁵ Římané té doby navíc radili křesťanství nikoliv k náboženství (*religio*), jímž bylo např. židovství, nýbrž k pověře (*superstitio*).⁸⁷⁶ „Pověru však považovali za nebezpečnou, ohrožující stát a společnost, protože vyvolává hněv bohů. Pověra mohla být trestána smrtí podobně jako magie nebo bezbožnost.“⁸⁷⁷

Tacitus (55/56 – kolem 120) – Anály

Patřil k římské aristokracii (do jezdeckého stavu), zastával důležité úřady, byl významným řečníkem a literátem. Proslul především jako historik, a to dvěma díly: Dějinami (105/110) a Anály (Letopisy – 116/117). Za Domiciána byl členem kněžského kolegia, jehož úkolem bylo pečovat o cizí kultury v Římě (jistě včetně židovství), roku 97 se stal konzulem, v letech 112–114 zastával úřad prokonzula provincie Asie. Patřil podobně jako Plinius Ml., s nímž byl spřátelen, ke spolupracovníkům císaře Trajána. O křesťanech hovoří v Análech v souvislosti s požárem Říma za císaře Nerona, a to v rámci líčení jeho vlády, které je postaveno na kontrastu prvních pěti let a let následujících. Kromě vyjádření všeobecného opovržení vůči křesťanům slouží pasáž se zmínkou o křesťanech k charakteristice Neronovy krutosti. Tacitus v této pasáži uvádí, že křesťané byli Neronem obviněni ze zapálení Říma a masově popravováni tím nejkrutějším možným způsobem. Tuto souvislost mezi požárem Říma a pronásledováním křesťanů jiní historici neuvádějí. Některými badateli byla proto pravost tohoto textu zpochybňována.⁸⁷⁸

„Proto Nero, aby potlačil řeči, nastrčil viníky a nejvybranějšími tresty potrestal ty, koho lid nazýval křesťany a nenáviděl kvůli neřestem. Původce jejich jména Christa dal za vlády Tiberiovy popraviti Pontius Pilatus; zhoubná pověra, tehdy potlačená, znovu propukla nejen v Judsku, rodišti toho zla, ale také v hlavním městě, kam se ze všech stran stékají všechny ohavnosti a hanebnosti a nacházejí tam ctitele.“⁸⁷⁹

Podobně jako ve zmínce Suetoniově i zde se používá v nejstarším rukopise Análů tvar *chrestiani* (od *Chrestus*),⁸⁸⁰ což byla pravopisná i fonetická

875/ Mučení otroků při výsleších patřilo k dobové právní praxi.

876/ Podobně je hodnotí i Tacitus a Suetonius. To možná vrhá světlo i na snahu autora L a Sk, který se snaží ukázat, že pravým pokračováním židovství je právě křesťanství.

877/ Frolíková, Rané křesťanství, s. 21. Odlišného mínění je J. Rüpke, Náboženství, s. 42n.

878/ Viz Frolíková, Rané křesťanství, s. 28n.

879/ Překlad převzat z Frolíková, Rané křesťanství, s. 26. Citaci celé pasáže viz s. 436.

880/ Další informace k tomu viz Theissen – Merz, Der historische Jesus, s. 89; Frolíková, Rané křesťanství, s. 27, Sk 11,26 uvádějí informaci o vzniku pojmenování *christiano*i v Antiochii.

varianta k *christiani* (*Christus*), jež je doložena i v jiných textech. Tacitus hodnotí křesťanství podobně jako Plinius Ml., tedy jako pověru a nebezpečnou věc, a má proto pro ně pouze slova odsouzení. Informace o Ježíšově popravě a jeho následovnících mohl podobně jako Plinius Ml. získat za svého úředního působení v Malé Asii, možná i v Římě, z úředního kontaktu s křesťany. Informace o rozšíření křesťanství z Judska, kde bylo na čas potlačeno, do Říma pocházejí zřejmě z pramene mimokřesťanského, možná z úředních záznamů.⁸⁸¹ Z Tacitova komentáře se zdá, že křesťanů bylo v Římě jeho doby (resp. už v době Neronově) poměrně hodně a že byli ve značné neoblíbenosti. Tacitus tedy z historického hlediska přináší přesnou informaci (jež odpovídá informacím evangelií, zejm. Lukášova), že Ježíš byl (evidentně jako politicky nebezpečný zločinec) popraven v době vlády Tiberiovy, a to prokurátorem⁸⁸² Pontiem Pilátem; dále pak informaci o šíření nového náboženského hnutí, založeného Ježíšem,⁸⁸³ z Judska do Říma.

Suetonius (70 – kolem 130) – Životopisy dvanácti císařů

Také Suetonius pocházel z římské aristokracie (jezdeckého stavu), pracoval jako advokát a byl přítelem Plinia Ml., který mu dopomohl ke kariéře vyššího úředníka za vlády Trajánovy a Hadriánovy, takže měl posléze přístup ke státním archivům. Ve svém díle Životopisy dvanácti císařů (od Césara po Domiciána), pro něž informace čerpal z oficiálních dokumentů, se zmiňuje o křesťanech na dvou místech. O Kristu nepřináší žádnou samostatnou informaci. Životopisy byly uveřejněny až kolem roku 120, ne-li ještě později.

Nero 16,3

„Tresty byli postihováni křesťané, rod/druh lidí nové a škodlivé pověry.“

Stejně jako předchozí dva autoři i Suetonius se o křesťanství vyjadřuje v Životopisech dvanácti císařů velmi tvrdě: „Novost vyvolávala u Římanů vždy podezření, zvláště v oblasti náboženství a kultu. Výraz *malefica* [škodlivý, zhoubný] navozoval představu čarodějných praktik, které byly zakázány a přísně trestány.“⁸⁸⁴

881/ Srov. Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 89, Frolíková, *Rané křesťanství*, s. 29.

882/ Titul prokurátor měli místodržící v provincii Judea teprve od doby Claudiovy (41–54 n. l.). Původně byli nazýváni prefekti, jak dosvědčuje nápis na kameni nalezený roku 1961 v Cesareji Přímořské: *[Ponti]us Pilatus.... praef]ectus Iuda[ea]e...*, jenž také potvrzuje Pilátovo působení v Judsku.

883/ Už u Pavla se z titulu *Christos* stává de facto vlastní jméno. V uvedených římských pramenech je tomu už výlučně.

884/ Frolíková, *Rané křesťanství*, s. 31.

Claudius 25,3

„Židy vypudil z Říma, protože tam vlivem/z podnětu Chresta vytrvale vyvolávali nepokoje.“

Výklad této věty je poněkud sporný, i když většina badatelů se kloní k názoru, že jde o rozbroje mezi Židy a židokřesťany v římské obci. O Kristu se tu nedozvídáme nic, o křesťanské obci v Římě to, že v ní samé byly spory a konflikty, které si dokonce vyžádaly státní zásah.⁸⁸⁵ Údaj se shoduje se Sk 18,2. Většinou bývá tato událost datována do roku 49 podle výpočtu Orosiova, podle Cassia Dia (IX,66) se tato událost odehrála roku 41. V tom případě by došlo ke Claudiovu zásahu hned na počátku jeho vlády. „Židé se tak rozmnožili, že by bylo obtížné je z Říma vypudit, aniž by jejich početná lůza nevyvolala nepokoje. Takže je sice nevyhnal, ale zakázal jim shromažďovat se; dovolil jim však žít podle zvyklostí jejich předků. Kromě toho rozpustil jejich spolky, jež Gaius povolil.“⁸⁸⁶ Není zcela zřejmé, zda jde skutečně o tutéž událost, i když je to spíše pravděpodobné. Vzhledem k tomu, že se údaje Suetoniovy a Skutků shodují a jsou z ranější doby než údaj Dia Cassia (okolo 150–230), je datování do r. 49 pravděpodobnější. Cassiův údaj vypadá spíše jako korekce údaje Suetoniova. Z Cassiova textu je navíc zřejmé, že křesťané se v Římě skutečně rozmohli, že tam bylo zřejmě poměrně hodně židokřesťanů. Tomu by nasvědčoval i Pavlův List Římanům, v němž se nepřímo vyjadřuje pravděpodobně k této situaci (Ř 13,1–7).

Hadrián (76–138)

Hadrián se stal římským císařem po Trajánovi roku 117. Byl výborným vojevůdcem, dobrým státníkem, vzdělavcem a literátem. V době jeho vlády vypuklo v Palestině Bar Kochbovo povstání (132–135), které potlačil. Pro dějiny křesťanství je zajímavý jeho reskript (odpověď) na dotaz římského úředníka Serennia Graniana, jehož adresát dopisu Minucius Fundanus vystřídal v prokonzulském úřadě v provincii Asia (v r. 124/125).⁸⁸⁷

885/ Pokud jde o znění jména *Chrestos/Christos*, šlo o varianty. Někteří badatelé odmítají identifikaci *Chresta* s *Christem* a domnívají se, že větu je třeba chápat tak, že jakýsi *Chrestos* (běžné jméno otroka – užitečný) vyvolával nepokoje, totiž že latinské „*impulsore Chresto*“ je třeba vykládat ve smyslu bezprostředního působení onoho *Chresta*. Většina badatelů se domnívá, že šlo o spory mezi Židy a židokřesťany kvůli vztahu ke Kristu.

886/ *Historiae Romanae* (Římské dějiny) 60,6,6. Přeložila B. Krylová. Cit. podle Vouga, *Dějiny*, s. 79n. Gaiem je míněn císař Caligula. Spolky jsou zřejmě míněny synagogy, které z hlediska vnitřní struktury a právních vztahů fungovaly jako krajanské spolky. Viz Öhler, M. *Antikes Vereinswesen* (Jüdische Synagogen), in: *Neues Testament und Antike Kultur* II, s. 85.

887/ Srov. s reskriptem císaře Trajána na dopis Plinia Ml.

„1. Obdržel jsem dopis od Serennia Graniana, skvělého muže, kterého Ty jsi vystřídal v úřadě. Myslím, že bych neměl nechat věc nevyřízenou, aby lidé nebyli znepokojováni a aby udavačům nebylo umožněno organizovat ničemnosti.

2. Jestliže tedy obyvatelé provincie jsou schopni trvat na takové jasné obžalobě vůči křesťanům, že by mohli vypovídat i před soudem, ať se obracejí výhradně na soud; nestačí nařčení nebo pouhý pokřik (ulice) a je potřeba, abys Ty to rozlišil, kdyby někdo chtěl žalovat.

3. Jestliže tedy někdo žaluje a dokáže, že (křesťané) v něčem jednají proti zákonům, vynes rozsudek podle závažnosti provinění. Ale – při Héraklovi – jestli někdo obviňuje lživě, zatkní ho pro zločin a hled, abys ho potrestal.“⁸⁸⁸

Hadrián reaguje podobně jako Traján, dalo by se říci, že ještě ve smířlivějším duchu, neboť už není jako přečin hodnocena sama příslušnost ke křesťanství, nýbrž přestoupení zákonů. O trestu smrti, jak o něm psal Plinius Ml., tu není žádná zmínka.

Příležitostné zmínky o křesťanech najdeme i u dalších římských autorů konce 1. až 2. století.⁸⁸⁹ O Ježíši Kristu v nich nelze nalézt nic dalšího, resp. jako historická postava není tématem. Theissen – Merz uvádějí ještě jedno svědectví, a to římského nebo samařského historika Thalla.⁸⁹⁰

Thallus

Thallus sepsal po roce 52 třísvazkové světové dějiny, jež se však nedochovaly. Pasáž, která připadá v úvahu, se dochovala díky kronikáři Juliu Africanovi (170–240), který „uvádí Thallův výklad temnoty, jež nastala při Ježíšově ukřižování po celém Judsku a na celém světě: ‚Tuto temnotu nazývá Thallos ve třetí knize Historií zatměním Slunce; jak se mi zdá, nesmyslně.‘“⁸⁹¹ Julius Africanus zmiňuje Thallovu racionální interpretaci temnoty v souvislosti s Ježíšovým ukřižováním a namítá proti ní, že je nesprávná, neboť v době Ježíšovy smrti byl úplňk. Pokud se Thallus opravdu vyjadřoval k Ježíšovu

888/ Překlad převzat z: Frolíková, Rané křesťanství, s. 35. Hadriánův dopis se nalézá v Eusebiových Církevních dějinách IV,12. Eusebius přeložil údajně text dopisu z Apologie Justinovy z latiny do řečtiny. Kromě řeckého textu je dochován i text latinský od překladatele Eusebiových Dějin do latiny Rupina.

889/ Blíže viz Frolíková, Rané křesťanství, od s. 39 (včetně sporných textů).

890/ Je možné, že tento Thallus je totožný s mužem, kterého zmiňuje Josephus Flavius ve svých Židovských starožitnostech XVIII,6,4 (§ 167): „Na dvoře se nalézal jistý Samařan Thallus, císařův propuštěnec. Od něho si Agrippa půjčil milion sestercií, splatil Antonii svůj dluh a zbytek použil k nákladům na získání Gaiovy přízně, takže jeho obliba u něho velmi vzrostla.“

891/ Theissen – Merz, Der historische Jesus, s. 91.

ukřižování a k tradici, která hovořila o přírodním divu, pak bylo jeho cílem jakožto nekřesťana a historika tento podle něho falešný údaj uvést na správnou míru. Víc než o okolnostech Ježíšovy smrti by tento text svědčil o pozoruhodném zájmu nekřesťanského historika a snaze se vyrovnat s křesťanskou zvěstí o Ježíšově ukřižování racionálním způsobem.

Všechna mimobiblická svědectví, která se vztahují přímo k osobě Ježíše Krista, nepřinášejí žádnou novou informaci. Jejich hodnota spočívá především v tom, že potvrzují do určité míry základní historické skutečnosti, jak jsou známy z evangelií. Vzhledem k tomu, že žádné z těchto svědectví (snad s výjimkou sporného *Testimonia Flaviana*) není zaměřeno na tradování „informací“ o Ježíšovi, nýbrž že jde buď o okrajové poznámky v rámci jinak zaměřeného sdělení, nebo o polemiku (rabíni), jedná se přes minimum toho, co obsahují, o důležité doklady, jež svědčí především o životnosti křesťanství v 1. a 2. století n. l. a jím předávaných tradicích. Přestože bývá křesťanství přisuzována nedůležitá role v rámci římské říše i v rámci židovství,⁸⁹² ukazuje se, že se dostávalo do konfliktu s tehdejšími světonázorovými orientacemi a nutilo k zaujetí stanoviska. Přitom nešlo ani tolik o Ježíšovu osobu jako takovou, nýbrž o skutečnost, že z jeho učení vycházel nový náboženský směr. Podstatu víry v Ježíše Krista však tehdejší oficiální kruhy ani soudobí vzdělanci nechápali. Ze zpráv týkajících se křesťanů vyplývá dále – kromě poměrně rychlého rozšíření nové víry – především jejich malá obliba u pohanského obyvatelstva a diferencovaný přístup státní moci. Na pozadí těchto skutečností lze lépe pochopit některé teologické tendence zejména těch novozákonních spisů, které počítaly s křesťany z pohanství nebo s příznivě nakloněným pohanským čtenářstvem, jako byly např. Lukášovo evangelium, Skutky apoštolů nebo listy apoštola Pavla.

Poslední třetina prvního století a počátek století druhého stojí z hlediska křesťanských obcí ve znamení nepřijetí a odmítání většinovou společností (jež vedlo až k pronásledování a ztrátě života), ve znamení problémů s nenastalou parúzií a nutností začlenění do této společnosti při zachování vlastní identity, s nimiž se vyrovnávají různým způsobem a v různé intenzitě všechny pozdní novozákonní spisy.

892/ Podle Vougy, *Dějiny*, s. 157, bylo v římské říši na konci 1. století zřejmě méně než 50 000 křesťanů, zatímco Židů bylo 4–5 milionů. Údaje o počtu Židů se různí – odhady se pohybují mezi 4 až 7 miliony. Jak F. Vouga k tomuto číslu dospěl, neudává. Podle propočtů R. Starka jich bylo kolem 10 000.

Křesťané ve společnosti na konci prvního století

Jak vyplývá z výše citovaných textů, ale také ze spisů Nového zákona, dostávali se Ježíšovi učedníci a jejich následovníci, tedy křesťané, do konfliktu se svým židovským i pohanským okolím. Tím, že se křesťanství vydělilo ze židovství – k čemuž docházelo v různých částech impéria různě, nicméně pro pohanské oblasti už od 50. let –, ztratilo nárok na státní ochranu, které židovství jako *religio licita* od časů Julia Césara požívalo. Ztráta vazby na židovství s sebou tedy nesla jak pozitivní důsledky ve směru otevření se pohanskému světu, tak zároveň ohrožení a odmítnutí pro podezření z pověry (*superstitio*), které bylo silné zejména u vzdělaných vrstev a státní správy. Odmítnutí křesťanů ze strany běžných lidí bylo dáno různými důvody, většinou zřejmě velmi pragmatickými. Jak vyplývá z císařských reskriptů, ale i z líčení historiků, jednalo se mnohdy o falešná udání, jejichž cílem bylo evidentně něco jiného než náboženská horlivost. Měnil se ovšem nejen postoj pohanské (i židovské) společnosti ke křesťanům, nýbrž i postoj křesťanů ke společnosti.

Křesťané druhé, ale spíše třetí generace, tj. křesťané v poslední třetině 1. století, žijí již v odlišné situaci od té, kterou prožívali první učedníci a nově založené obce. Doba apoštolská končí či už skončila. Parúzie však nenastala, a to kladlo na církev (církvní obce) značné nároky. Před jednotlivými obcemi stojí nové úkoly: (1.) stabilizace obcí spojená s diferenciací a (2.) integrace do společnosti na jedné straně a zároveň na druhé straně (3.) nezbytnost nové orientace tváří v tvář malé akceptaci ze strany společnosti a (4.) vyrovnání se s pocitem nenahmatatelnosti spásy. Tyto úkoly plní jednotlivé obce různě – s ohledem na své konkrétní podmínky –, ale přesto se s nimi musejí vyrovnat všechny.

V generacích po zakladatelské generaci nutně dochází k procesu, který Max Weber nazývá zevšednění, resp. zkaždodennění charismatu, což se týká „stabilizace“ zakladatelského charismatu v podmínkách každodenního života, totiž že při rozšíření a nárůstu příslušníků církevních obcí a nenastalé parúzii nebylo možné udržet původní radikalitu života a nezajištěnost existence křesťanů; onu specifičnost jejich života a poslání bylo nutné převést do situace „stabilizovaného“ života s jeho každodenními nároky. Víra a její praktické prožívání musely najít nový způsob zakotvení v životě, novou socializaci. K tomu docházelo různým způsobem, jednak určitým přizpůsobením se většinové společnosti (s tím, že si křesťanské obce této doby přesto zachovávaly svůj alternativní charakter), jak o tom svědčí sociální témata (chudoba–bohatství, vzájemné povinnosti a hierarchie v rodině i v obcích), jednak vyrovnáváním se s negativními důsledky nábožensko-politické odlišnosti. Toto nutně zkaž-

dodennění charismatu mělo však svá úskalí, jež se projevila i jistou krizí víry, jak ji můžeme sledovat na základě dochovaných novozákonních textů. K ní přispívaly i vnitrocírkevní konflikty a napětí, dané střetáváním různých náboženských koncepcí a řešení. Poslední třetina 1. století je do jisté míry ve znamení únavy z obtíží každodenního zápasu o víru v tehdejší společnosti a hledání nových cest. Obstát v situaci vydělenosti, ostrakizace, marginalizace až kriminalizace nebylo jednoduché, protože zároveň byla nezbytná alespoň částečná integrace do společnosti.⁸⁹³ Odrazovým můstkem k vyrovnání se s touto situací se stal 1. nový vztah ke společnému dědictví křesťanství a židovství, totiž k Písmu, jež bylo nově interpretováno (tento jev můžeme sledovat do 2. století: k tomuto proudu náleží např. List Židům, List Judům, Zjevení Janovo; doslovné odkazy a nová recepce Písma se však nalézají prakticky ve všech pozdějších spisech Nového zákona, a to s parenetickým zaměřením), a 2. dále náhled na životní situaci křesťanů, jejich ohrožení zvenku ve světle podílu na osudu Ježíše Krista, jeho utrpení a zmrtvýchvstání (pašije se staly jakýmsi modelem chování a jednání). „K tomu jste přece byli povoláni; vždyť Kristus trpěl za vás a zanechal vám tak příklad, abyste šli v jeho šlépějích“ (1 Pt 2,21). Třetím nosným pilířem pro nové uchopení víry se stal odkaz na dědictví doby předchozí, apoštolské, jenž se stává pro tuto dobu již konstitutivní. I když je stále udržována víra v Boží zásah, v druhý příchod Krista a ve význam jeho oběti (soteriologie), pozornost se mnohem více přesunuje směrem k udržení víry jako takové za nových okolností. I když mají autoři pozdějších spisů Nového zákona před očima konkrétní problémy a zkušenosti, přes to je jejich teologické uchopení zaměřeno mnohem více univerzálně. Teologické reflexi nové situace a dědictví minulosti tak připadl závažný úkol, totiž převést křes-

893/ Velmi výstižně tuto situaci charakterizuje anonymní a těžko datovatelný spis snad z 2. století zv. List Diognetovi v kap. 5 a 6: „Neboť křesťané se ani místem, ani jazykem, ani způsobem života neliší od ostatních lidí. Nežijí totiž ve svých vlastních městech ani neužívají nějaké zvláštní řeči, ani nežijí jinak nápadným životem [...]. Ale žijí ve městech řeckých i barbarských, každý podle svého úřadu, řídí se místními způsoby v oblékání i obživě a vůbec způsobu života, a přece se jejich život vyznačuje podivuhodným a nepochopitelným rysem. Žijí ve svém domově, ale jako cizí (*paroikoi*); všechno mají společné s ostatními jako občané, a všechno snášejí jako cizinci; každá cizina je jim vlastní a každá vlast cizinou. [...] Přebývají na zemi, ale občanství mají v nebi. Zachovávají vydané zákony, ale svým životem zákony překonávají. Všechny milují a všichni je pronásledují. Ač neznámí, jsou odsuzováni, ač zabíjeni, jsou vzkříšeni. Ač žebrají, mnohé obohacují, ve všem mají nouzi a všeho mají nadbytek. Jsou uráženi a v urážkách jsou oslaveni, ač pomlouváni, přece jsou ospravedlněni. Ač proklínáni, sami dobrořečí, ponižováni, a přece se jim dostává cti. Ač dobře činí, jsou trestáni jako zlí, a když jsou trestáni, radují se, protože budou vzkříšeni. Židé proti nim válčí jako proti cizímu plemeni a Řekové je pronásledují, ale důvod k nepřátelství žádný nemají“ (V,1n. 4n. 9–17). Překlad Jan Sokol, in: Spisy apoštolských otců, s. 178.

tanství, tedy křesťany, do nové doby. Teologie se stala nosným základem pro překonání krize víry konce 1. století.

Sociální situace a integrace do společnosti

Sociální situace se v průběhu druhé poloviny 1. století v křesťanských obcích změnila. Tato změna souvisela nepochybně se změnou charakteru obcí, které se stávaly stále více stabilními, usedlými komunitami s vlastní strukturou, stále méně odkázanými na misionáře a zakladatele. Také očekávání parúzie postupně ustupovalo do pozadí a do popředí se dostávaly každodenní problémy, jež bylo nutno řešit. Z 1 Tm 6,8–10 a 17–19 i z Jk 2,1–7 vyplývá, že v obcích se stávají problémem také majetkové rozdíly a úsilí o významné postavení, respekt, společenskou prestiž (srov. Jk 2,1–7) a zároveň se chudoba a bezvýznamnost ve vztahu ke společnosti stávají jakýmsi „komplexe“. „Kdo chce být bohatý, upadá do osidel pokušení a do mnoha nerozumných a škodlivých tužeb, které strhují lidi do zkázy a záhuby. Kořenem všeho toho zla je láska k penězům. Z touhy po nich někteří lidé zbloudili z cesty víry a způsobili si mnoho trápení“ (1 Tm 6,9n.). V závěru svého listu pak autor ještě opakuje: „Těm, kdo jsou bohatí v tomto věku, přikazuj, ať nejsou pyšní a nedoufají v nejisté bohatství, nýbrž v Boha, který nás štědře opatřuje vším, co potřebujeme; napomínej je, ať konají dobro a jsou bohatí v dobrých skutcích, štedří, dobročinní, a tak ať si strádají dobrý základ pro budoucnost, aby obdrželi pravý život“ (6,17nn.). Podobně i v Žd 13,5: „Nedejte se vést láskou k penězům; buďte spokojeni s tím, co máte.“ Z těchto textů je zřejmé, že v obci jsou majetní lidé, kteří se chtějí vyrovnat ostatní společnosti. Napomínání se nese v duchu židovské prorocko-mudroslovné tradice. Ještě výraznější nota zaznívá z Listu Jakubova, který poukazuje na důsledky sociálních nerovností. „Neděláte tím mezi sebou rozdíly a nestali se z vás soudci, kteří posuzují nesprávně? Poslyšte, moji milovaní bratři: Cožpak Bůh nevyvolil chudáky tohoto světa, aby byli bohatí ve víře a stali se dědici království, jež zaslíbil těm, kdo ho milují? Vy jste však ponížili chudého. Cožpak vás bohatí neutiskují? Nevlácejí vás před soudy? Nemluví právě oni s pohrdáním o slavném jménu, které bylo nad vámi vysloveno?“ (Jk 2,4–7). „A nyní, vy boháči, plačte a naříkejte nad pohromami, které na vás přicházejí. Vaše bohatství shnilo, vaše šatstvo je moly rozežráno, vaše zlato a stříbro zrezavělo, a ten rez bude svědčit proti vám a stráví vaše tělo jako oheň. Nashromáždili jste si poklady – pro konec dnů! Hle, mzda dělníků, kteří žali vaše pole, a vy jste jim ji upřeli, volá do nebes, a křik ženců pronikl k sluchu Hospodina zástupů.

Žili jste rozmařile a hýřili jste na zemi, vykrmili jste se – pro den porážky“ (5,1–5). Toto varování, jež připomíná L 6,24nn., neznamená samo o sobě, že v dané obci byli lidé tak bohatí, že by na ně ono varování muselo nutně platit, nýbrž především že sama situace chudoby a bohatství se stává reflektovaným problémem. Sociální situace se mění a posunuje k větší diferenciaci. I když sociální témata navazují na židovskou tradici, v níž byl ohled na chudé pevně zakotven a štědrost a solidarita (almužna a charita) kladně hodnoceny, přes to je nápadné, že se ve větší míře objevují právě v této době. Je nepochybné, že poměry v obcích se lišily od obce k obci, přesto lze počítat s tím, že sociální rozdíly v obcích narůstají a že společenská struktura obcí více než dříve odpovídá poměrům v antické společnosti.

Také z tzv. domácích řádů, přesněji řečeno, stavovských řádů,⁸⁹⁴ které se objevují v popavlovské novozákonní a další epistulární literatuře (1 Klem, Didaché, List Barnabášův, List Ignácův Polykarpovi), je zřejmé, že se situace v obcích mění a křesťané se nevyhnutelně přizpůsobují svému okolí, resp. musí se věnovat každodenním starostem a vztahu mezi jednotlivými stavy a jejich povinnostmi, jak to přinášel život ve společnosti.⁸⁹⁵ *Sitz im Leben* těchto řádů je zřejmě katecheze, která vychází z potřeby každodenního života. Už v Ko 3,18–4,1 a v Ef 5,21–6,9 se počítá s pány a otroky v rámci obce jako se samozřejmou skutečností, 1 Pt 2,18, 1 Tm 6,1n. a Tt 2,9 pak zdůrazňují povinnosti otroků a služebníků ve vztahu k pánům, a to věřícím i nevěřícím. Kromě toho je ve všech těchto řádech položen důraz na vztah muže a ženy, resp. na podřízenost ženy muži. Totéž najdeme např. i v 1 Klem (I,3), kde se podřízenost dětí a žen předkládá jako samozřejmá záležitost, resp. ideál. Svědčí to o stabilizaci obcí a o úsilí, aby se staly přijatelné pro okolní společnost. První impulsy k tomu najdeme už v listech Pavlových, perspektiva, z níž on se obrací na své adresáty, je však výrazně odlišná.

Přestože už v době Pavlově existovaly v obcích různé společenské úrovně a v důsledku toho se začaly vyskytovat i problémy (srov. 1 K 11,17–34), nebylo bohatství příliš velkým tématem, spíše platilo: „ti, kdo užívají věcí tohoto světa, jako by neužívali; neboť podoba tohoto světa pomíjí“ (1 K 7,31).

894/ J. Gnllka, Joachim, Der Kolosserbrief, s. 207–216 (Exkurs Die Haustafeln). O domácích řádech je na místě mluvit především v Listu Kolosanům a Listu Efezanům, částečně pak v 1. listě Petrově. Pastoralní epistoly a pozdější spisy mají mnohem více na mysli řády obce a začlenění do společnosti.

895/ Původ těchto řádů, resp. etických ponaučení, lze podle Gnllky (Kolosserbrief, s. 207–216) hledat v stoicko-populární filosofii, v její recepci helénistickým židovstvím a v návaznosti na starozákonní tradici napomínání a poučování, např. Sír 3,1 (příklady zde na s. 226–229). Podrobnější rozbor tzv. domácích řádů viz Ryšková, Muž jako hlava rodiny, s. 63–86.

Těžko si lze v rámci pavlovských obcí představit situaci popisovanou v Jk 2,2: „Do vašeho shromáždění přijde třeba muž se zlatým prstenem a v nádherném oděvu.“ I ze zpráv o Domiciánově pronásledování lze vyčíst, že se křesťanství dostávalo do vyšších tříd společnosti, i když nebylo jistě přednostně záležitostí bohatých a vlivných lidí. List Filemonovi sice ukazuje, že v rámci pavlovských obcí existovaly domácnosti s otroky, nicméně tématem v obcích bylo spíše rovnoprávné postavení otroků ve vztahu ke svobodným občanům (srov. Ga 3,26–28) než vztah bohatý–chudý (srov. též Ko 3,11). I z blahoslaivenství a následných běda z L 6,20–26 je na rozdíl od Mt 5,1–10 a 23,13–36 zřejmé, že Lukáš píše do sociálních poměrů, které se odlišují od sociálních poměrů v matoušovské obci. Téma bohatství a nouze v nich nejsou tématy spirituálními, nýbrž existenčními.

Stále více také roste starost právě o to, aby okolí nebyla zavdávána příčina ke kritice a pronásledování (srov. 1 Tm 2,1n.; 5,14; 6,1; Tt 2,8; 1 Pt 2,12–17; 3,15n.). „Na prvním místě žádám, aby se konaly prosby, modlitby, přímluvy, díkůvzdání za všechny lidi, za vládcy a za všechny, kteří mají v rukou moc, abychom mohli žít tichým a klidným životem v opravdové zbožnosti a vážnosti“ (1 Tm 2,1n.). Tyto výzvy jsou nepochybně reakcí na postavení křesťanů ve společnosti, která je začíná postupně vnímat jako samostatnou náboženskou skupinu. Její postoj vůči ní je podezřívavý (zejména ze strany státní moci), kritický a snad i do určité míry „závistivý“ z pohledu okolí (viz dopis Plinia Trajánovi nebo z pozdější doby List Diognetovi).

V historických souvislostech, v nichž se křesťanské obce v druhé polovině 1. století pohybovaly, nebylo v jejich možnostech revolučně změnit společnost (a ani o to neusilovaly). Přesto – přes všechny problémy, konflikty a nešvary, které se i v nich vyskytovaly – nabízely křesťanské obce určitou alternativu k řešení sociálních rozdílů a konfliktů, a to na rozdíl od stoicismu reálnou, neboť tato řešení byla zakotvena v transcendentní rovině Boží nabídky člověku skrze smrt a zmrtvýchvstání Ježíše Krista. Víra má reálný dopad na každodenní život jednotlivce i celého společenství. Toto, vzhledem k většinové společnosti deviantní, založení mravních i společenských norem kladlo hranice jejich překračování. Navíc díky přehlednému počtu členů zaručovala obec i značnou sociální kontrolu. Styl křesťanského života, který G. Theissen nazývá „Liebepatriarchalismus“, se nakonec v součinnosti se stoickými ideály a důrazem na niternost a individuální morálku prosadil jako nosný v období krize antické společnosti.

Složitost situace uvnitř obcí, tlak z vnějšku i konfrontace s různými názorovými a náboženskými proudy ve společnosti vyvolávaly na jedné straně

potřebu nové orientace, na druhé straně rezignaci, stagnaci a únavu. Můžeme zde proto mluvit o jisté krizi. Okruh otázek spojených s „krizovou“ situací prvotní církve v poslední třetině 1. století se dá rozdělit do čtyř okruhů, jež se samozřejmě také prolínají:

- vnitřní problémy obcí s „heretickými“ názory a skupinami,
- ochabováním víry v důsledku „neviditelnosti“ spásy a ohrožení,
- vztahy a konflikty se synagogou/židovstvím,
- vztahy a konflikty s řecko-římským „pohanským“ světem.

První dva okruhy lze charakterizovat jako vnitřní problémy, druhé dva jako problémy vyvolané zevnějšku, jako důsledky střetů specifické okrajové skupiny s většinovou společností a jejími hodnotami a normami.

Vnitřní problémy obcí s „heretickými“ názory a skupinami a ochabováním víry

Situaci ohrožení zevnitř vystihuje autor Skutků apoštolů v Pavlově řeči k Efezanům na rozloučenou:

Sk 20,29–35

„Vím, že po mém odchodu přijdou mezi vás draví vlci, kteří nebudou šetřit stádo. I mezi vámi samými povstanou lidé, kteří povedou scestné řeči, aby strhli učedníky na svou stranu. Buďte proto bdělí a pamatujte, že jsem se slzami v očích po tři roky ve dne v noci každému z vás neustále ukazoval cestu. Nyní vás svěřuji Bohu a slovu jeho milosti, které má moc vás proměnit a dát vám podíl mezi všemi, kdo jsou posvěceni. Od nikoho jsem nežádal stříbro, zlato ani oděv. Sami víte, že tyto mé ruce vydělávaly na všechno, co jsem potřeboval já i moji společníci. Tím vším jsem vám ukázal, že máte pracovat, pomáhat slabým a mít na paměti slova Pána Ježíše, který řekl: ‚Blaze tomu, kdo dává, ne tomu, kdo bere.‘“

Autor Skutků zde charakterizuje situaci své doby, totiž štěpení v obcích (jistě není zcela zanedbatelné, že jde právě o Efezany), často vyvolávané pronikáním gnosticky orientovaných názorových proudů. S Pavlem skončil zakladatelský čas, obec se musí vyrovnávat s nastalou situací a autor Skutků jí nabízí jako řešení (jehož je Pavel vzorem): bdělost a pastorační starost, jež je primárně úkolem starších/vedení obce, návrat k Božímu slovu, které má moc proměnit (srov. L 1,1–4), nezištnou službu, která vede nejen k tomu, že členové obce a zejména její vedení si ze svého postavení nedělají dobrý obchod, nýbrž se živí vlastní prací, ale i ke starosti o sociálně slabé.

Eusebius ve svých církevních dějinách (III,33) uvádí, že po smrti apoštolů se objevili falešní učitelé, a ztotožňuje je s gnostiky: „Když svatý svazek apoštolů různým způsobem skončil a zcela vymřelo ono pokolení, které vlastníma ušima slyšelo božskou Moudrost, teprve tehdy podvodní falešní učitelé začali šířit bezbožný blud. Poněvadž nyní žádný z apoštolů nebyl již naživu, odvážili se veřejně hlásat tak zvané falešné poznání, gnózi, odporující skutečné pravdě.“ I když Eusebius hodnotí vývoj v minulosti zaujatě, z pozice toho, co se prosadilo jako nosné, přesto vystihuje onen zlom, který historicky nespočíval v tom, že žádný z apoštolů už nežil, nýbrž v tom, že „apoštolské učení“ hlavního proudu křesťanství (tradice) se stávalo normou, jíž byla poměřována ostatní hnutí v rámci křesťanství, a to, co se s ním neshodovalo, bylo odmítnuto. Identita církve jako univerzálního společenství začala být upevňována.

Z novozákonních textů lze k situaci ohrožení zevnitř v důsledku názorových rozdílů uvést např. Tt a 1 Tm.

Tt 1,10–16 a 3,9nn.

„Je mnoho těch, kteří se nepodřizují, vedou prázdné řeči a svádějí lidi: jsou to hlavně ti, kteří lpí na obrázce. Těm je třeba zavřít ústa. Pro hanebný zisk učí tomu, co se nepatří, a rozvracejí tím celé rodiny [....]. Proto je přísně kárej, aby měli zdravou víru a nedrželi se židovských bájí a příkazů lidí, kteří se odvracejí od pravdy. Čistým je všechno čisté. Ale poskvrněným a nevěřícím nic není čisté. Jak jejich rozum, tak jejich svědomí jsou poskvrněny. Prohlašují, že znají Boha, avšak svým jednáním to popírají. Jsou odporní, neposlušní a neschopni jakéhokoliv dobrého skutku.“

Text je velmi ostrý, koho má autor přesně na mysli, není zcela zřejmé, snad stoupence křesťansko-židovské gnóze. Tomu by nasvědčovalo i Tt 3,9nn.: „Hloupým sporům o rodokmeny, rozbrojům a hádkám o Zákon se vyhýbej. Jsou zbytečné a k ničemu. Sektáře jednou nebo dvakrát napomeň a pak se ho zřekni; je jasné, že takový člověk je převrácený, hřeší, a tak sám nad sebou vynáší soud.“ Šlo jistě o vnitrocírkevní konflikt, který mohl být podněcován stykem s nějakou skupinou diasporních Židů. Vzhledem k době vzniku (asi v 80. letech, ne-li později) je to spíše možný doklad kontaktů než vyhrocených konfliktů, minimálně ze židovské strany. Ze strany pisatele je zřejmé, že mu jde o ochranu identity vlastní skupiny.⁸⁹⁶

^{896/} Kdo jsou oni *apistoi*, nevěřící, a v jakém smyslu jsou nevěřící, není v listu přímo řečeno. Jistě nejde o pohany, jak upřesňuje následující verš, neboť Boha znají. Není to ani skupina, která by stála mimo církevní společenství, protože Titus (adresát listu) je má přivést k uzdravení ve víře.

1 Tm 1,3–11

„Když jsem odcházel do Makedonie, žádal jsem tě, abys dále zůstal v Efezu a nikomu nedovolil učit odchylným naukám a zabývat se bájemi a nekonečnými rodokmeny, které vedou spíše k jalovému hloubání než k účasti víry na Božím záměru. Cílem našeho vyučování je láska z čistého srdce, z dobrého svědomí a z upřímné víry. Od toho se někteří odchylovali a dali se na prázdné řeči. Chtějí být učiteli Zákona a nechápou ani svá vlastní slova ani podstatu toho, o čem s takovou jistotou mluví. Víme, že Zákon je dobrý, když ho někdo užívá správně a je si vědom, že Zákon není určen pro spravedlivého, nýbrž pro lidi bohaprázdné a světské, pro ty, kdo vztáhnou ruku proti otci a matce, pro vrahy, smilníky, zvrhlíky, únosce, lháře, krivopřísežníky, a co se ještě přiči zdravému učení podle evangelia slávy poženaného Boha, které mi bylo svěřeno.“

Autor listu zde brojí proti zastáncům odchylných nauk, které jsou nejspíše z okruhu židovsko-křesťanské gnóze. Hovoří o odchylných naukách, které jsou opřeny o báje (*mythoi*) a rodokmeny (*genealogiai*) a zároveň se odvolávají na Zákon (1,3.7). Autor listu o nich říká, že „chtějí být učiteli Zákona a nechápou ani svá vlastní slova ani podstatu toho, o čem s takovou jistotou mluví“ (1,7). I zde jde o vnitrocírkevní konflikt. Zajímavý je pozitivní vztah autora k (židovskému) Zákonu, který je už chápán v čistě etické funkci (na rozdíl od Pavla). Problémy v 1 Tm patří do stejné kategorie jako v Tt (srov. 3,9nn.).

Sem lze zařadit i texty z Janových listů (1 a 2), pravděpodobně i Zj 2,9.13; 3,9 (minimálně částečně); List Judův (3–19), text z 2 Pt 2,1–22. Všechny tyto texty hovoří o působení odklonných proudů. Ty mohly být různého zaměření. Pro janovské obce to byla především gnóze, pro autory Listu Judova a 2. listu Petrova, který z Listu Judova vychází a ještě varování vyostřuje, může jít nejen o gnózi, nýbrž i o jiné podobné proudy, pro něž byl zároveň typický mravní libertinismus. V listech Janových (zejména v prvním) se zdá, že rozchod církevní obce s gnostickou částí původní obce je již dokonán, zatímco List Judův i 2. list Petrův svědčí o probíhajícím zápase uvnitř církevní obce, podobně jako tomu bylo v pastorálních epištolách. Zatímco v Prvním a Druhém listu Janově jde především o názorové rozdíly vztahující se na význam Ježíšovy osoby a jeho smrti i na jeho zmrtnýchvstání, tak v Listě Judově a Druhém Petrově přicházejí ke slovu i otázky morální, otázky hranic svobody lidského jednání ve vztahu k víře, otázky autority, zisku, sexuálního chování.

1 J 2,18–26

„Dítky, nastala poslední hodina; a jak jste slyšeli, že přijde antikrist, tak se nyní vyskytlo mnoho antikristů; podle toho víme, že nastala poslední hodina. Vyšli z nás, ale nebyli z nás. Kdyby byli z nás, byli by s námi zůstali. Ale nezůstali s námi, aby vyšlo najevo, že nepatří všichni k nám, kdo jsou s námi. Vy však máte zasvěcení/pomazání od Svatého a znáte všechno. Nepsal jsem vám proto, že neznáte pravdu, ale protože ji znáte a víte, že žádná lež není z pravdy. Kdo je lhář, ne-li ten, kdo popírá, že Ježíš je Kristus/Mesiáš? To je ten antikrist, který popírá Otce i Syna. Kdo popírá Syna, nemá ani Otce. Kdo vyznává Syna, má i Otce. Ať ve vás tedy zůstává to, co jste slyšeli od počátku. Zůstane-li ve vás, co jste slyšeli od počátku, zůstanete i vy v Synu i Otci. A to je zaslíbení, které on nám dal: život věčný. Toto jsem vám napsal o těch, kteří vás matou. Ale zasvěcení, které vy jste od něho přijali, zůstává ve vás, takže nepotřebujete, aby vás někdo učil; jeho zasvěcení vás učí všemu, a je právě a není to žádná lež; jak vás vyučil, tak zůstávejte v něm.“

2 J 7–11

„Do světa vyšlo mnoho těch, kteří vás svádějí, neboť nevyznávají, že Ježíš Kristus přišel v těle; kdo takto učí, je svůdce a antikrist. Mějte se na pozoru, abyste nepřišli o to, na čem jste pracovali, ale abyste dostali plnou odměnu. Kdo zachází dál a nezůstává v učení Kristovu, nemá Boha; kdo zůstává v jeho učení, má Otce i Syna. Přijde-li někdo k vám a nepřináší toto učení, nepřijímejte ho do domu a nevítejte ho; kdo ho vítá, má účast na jeho zlých skutcích.“

První a Druhý list Janův tematizují problematiku odklonných nauk (gnóze) a zápasí v podstatě s doketickou interpretací Ježíšovy osoby. Oba listy (v návaznosti na evangelium) zdůrazňují, že Ježíš je plně člověkem a zároveň Božím Synem. Jak bylo již zmíněno dříve, v janovských obcích došlo k vnitřnímu schizmatu, protože zřejmě větší část obce se přiklonila ke gnostické interpretaci evangelia. Gnóze navíc také asi nabízela cestu k odpovědi na oddálený druhý příchod, protože v jejím konceptu ničeho takového již nebylo zapotřebí. Prézenní eschatologie, vlastní již Janovu evangeliu, je převedena na zcela spirituální rovinu.

Ju 4.8.16–19

„Vloudili se totiž mezi vás někteří bezbožní lidé, zapsaní už dávno k odsouzení, kteří zaměňují milost našeho Boha v nezřízenost a zapírají jediného vládce a našeho Pána Ježíše Krista. [...] Podobně i tito blouznivci poskvřňují své

tělo, žádnou autoritu neuznávají, nadpozemským mocnostem se rouhají. [...] Vzpouzejí se a odporují Božímu vedení a žijí si podle svých vášní, jejich ústa mluví nadutě a lichotí lidem ve svůj prospěch. Ale vy, milovaní, pamatujte na to, co předpověděli apoštolové Pána našeho Ježíše Krista, neboť vám říkali, že v posledním čase přijdou posměvači, žijící bezbožně podle svých vášní. To jsou ti původci roztržek; jsou pudoví, nemají Ducha Božího.“

Není zcela jasné, koho má autor listu na mysli, ale nejspíš jde o možný negativní vliv helénistického prostředí na křesťanskou obec. Apoštolská doba tu má již zcela normativní funkci a fixovaná nauka je stavěna proti současným trendům „ze světa“, kterým mohli někteří podléhat. Autorovi jde především o etický rozměr života z víry a ve světle „ortodoxie“ kritizuje ze svého pohledu nepřipustnou formu inkulturace.

2 Pt 2,1–3.18–22

„V Božím lidu bývali ovšem i lživí proroci; tak i mezi vámi budou lživí učitelé, kteří budou zálučně zavádět zhoubné nauky a budou popírat Panovníka, který je vykoupil. Tím na sebe uvedou náhlou zhoubu. A mnozí budou následovat jejich nezřízenost a cesta pravdy bude kvůli nim v opovržení. Ve své hrabivosti budou vám předkládat své výmysly, aby z vás těžili. Soud nad nimi je už připraven a jejich zhouba je blížká. [...] Řeční prázdně a nabubřele a svádějí nezřízenými vášněmi ty, kdo se právě vymaňují ze života v klamu. Slibují jim svobodu, ale sami jsou služebníky záhuby. Co se člověka zmocní, tím je zotročen. Jestliže tedy ti, kdo poznáním Pána a Spasitele Ježíše Krista unikli poskvrnám světa, znovu se do nich zapletou a podlehnou jim, budou jejich konce horší než začátky. Bylo by pro ně lépe, kdyby vůbec nebyli poznali cestu spravedlnosti, než aby se po jejím poznání odvrátili od svatého přikázání, které jim bylo svěřeno. Přihodilo se jim to, co říká pravdivé přísloví: „Pes se vrátil k vlastnímu vývratku a umytá svině se zase válí v bahništi.“

Podobné problémy jako autor Listu Judova, na němž je Druhý list Petrův závislý, řeší i jeho pisatel.⁸⁹⁷ Oba listy patří do kontextu hledání křesťanské identity v rámci společnosti v situaci, kdy se křesťanství stává samostatným a rozšířenějším fenoménem. V napětí tu stojí vlastní křesťanská identita a integrace do společnosti, věrnost tradici (nauce, „ortodoxii“) a potřeba inkulturace. Je možné počítat i s tím, že se poněkud mění i sociální složení obcí.

Nešlo ovšem jen o názorové konflikty, nýbrž i o jistou „společenskou“ únavu některých členů obcí. Proto autor Listu Židům napomíná: „Nezane-

897/ List vznikl nejspíš až na začátku 2. století a je nejmladším spisem Nového zákona.

dbávejte společná shromáždění, jak to někteří mají ve zvyku, ale napomínejte se tím více, čím více vidíte, že se blíží den Kristův“ (10,25). O něco dále, v 12,12n., vyzývá své čtenáře velmi důrazně: „Posilněte proto své zemdlené ruce i klesající kolena a vykročte jistým krokem, aby to, co je chromé, docela nezchromlo, ale naopak se uzdravilo.“ Autor listu povzbuzuje své adresáty sice parafrází textu z Iz 35,3, tedy tradičním odkazem na Písma, přesto nejde jen o rétorickou figuru, nýbrž o skutečný problém vnitrocírkevního ochabnutí, ochromení a potřebu nové odvahy a angažovanosti. Podobně i autor Zjevení Jan vyzývá křesťany některých obcí k větší horlivosti.

Zj 2,4n.; 3,1b–3.15–17

„Ale to mám proti tobě, že už nemáš takovou lásku jako na počátku. Rozpomeň se, odkud jsi klesl, navrať se a jednej jako dřív. Ne-li, přijdu na tebe a pochnu tvým svícem z jeho místa, jestliže se neobrátiš“ (List do Efezu 2,4n.).

„Vím o tvých skutcích – podle jména jsi živ, ale jsi mrtvý. Probud se a posilni to, co ještě zůstává a je už na vymření! Neboť shledávám, že tvým skutkům mnoho chybí před Bohem; rozpomeň se tedy, jak jsi mé slovo přijal a slyšel, zachovávej je a čin pokání. Nebudeš-li bdít, přijdu tak, jako přichází zloděj, a nebudeš vědět, v kterou hodinu na tebe přijdu“ (List do Sard 3,1–3).

„Vím o tvých skutcích; nejsi studený ani horký. Kéž bys byl studený nebo horký! Ale že jsi vlažný, a nejsi horký ani studený, nesnesu tě v ústech. Vždyť říkáš: jsem bohat, mám všechno a nic už nepotřebuji! A nevíš, že jsi ubohý, bédný, nuzný, slepý a nahý“ (List do Laodikeje, 3,15–17).

Životní situace křesťanů 1. generace byla složitější než situace generací před ní, především generace zakladatelské. Právě na této generaci a následující spočívala tíha přechodu od zakladatelské éry k éře usedlého, stabilizovaného křesťanství, odlišného od židovství i světonázorů pohanské antické společnosti. Křesťanské obce vytvářely jakýsi alternativní prostor jak ve vztahu k majoritní pohanské společnosti, tak k židovským obcím. Zpracování nejrůznějších nároků, které byly na křesťany zevnitř i z vnějšku kladeny a jež zasahovaly především každodenní život, nebylo jednoduché, a není proto divu, že se dostavila i jakási únava, ochablost. Toto období je v pravém slova smyslu obdobím přechodu k jiné podobě církve a jejímu zapojení do společnosti, která ji však z velké části odmítala. Období pronásledování a nepřátelství bez vyhlídky na brzký konec je interpretováno jako období zkoušky, náročné výchovy k dokonalosti a šance k následování Ježíše, který se stává morálním vzorem: „... vytrvejme v běhu, jak nám je uloženo, s pohledem upřeným na Ježíše, který vede naši víru od počátku až do cíle. Místo radosti,

která se mu nabízela, podstoupil kříž, nedbaje na potupu; proto usedl po pravici Božího trůnu. Myslete na to, co všechno on musel snést od hříšníků, abyste neochabovali a neklesali na duchu. Ještě jste v zápase s hříchem nemuseli prolít svou krev“ (Žd 12,1–4).

Postavení křesťanů ve vztahu k Židům a „pronásledování“ ze strany Židů

Do konfliktu s „ortodoxním“, zejména palestinským židovstvím se dostala (odhlédneme-li už od smrti Ježíše coby politického činitele, rebela) jeruzalémská obec, složená de facto jen ze židokřesťanů, byť různého původu, poměrně záhy, tedy již na počátku 30. let. Konflikt skončil smrtí Štěpánovou a odchodem (nuceným) helénistických židokřesťanů z Jeruzaléma. Štěpánovu smrt a odchod helénistů z Jeruzaléma nelze hodnotit jako cílevědomé pronásledování jeruzalémské křesťanské obce, nýbrž šlo o čin určité skupiny, která vzala „spravedlnost“ do svých rukou (Lynchjustiz). O tom, že jeruzalémská obec zůstala v rámci židovství (zřejmě až do vypuknutí židovské války) zakotvena, svědčí Pavlovy listy i úcta, které se těšil Jakub, bratr Páně, mezi Židy, jak dosvědčuje i Josephus Flavius.⁸⁹⁸ Pavlova obava, zda sbírka, kterou konal ve prospěch jeruzalémské obce, bude přijata (srov. Ř 15,25–31), svědčí o vazbě jeruzalémských křesťanů na židovství ke konci 50. let, kdy se i politická situace neustále vyhrocovala.⁸⁹⁹

898/ Jeho usmrcení ukamenováním (a s ním i dalších) se dá přirovnat ke smrti Štěpánově. Velekněz Ananos byl zbaven svého velekněžského úřadu po třech měsících na naléhání samotných Židů.

899/ Jeruzalémští sbírku zřejmě nepřijali, jak na to můžeme usuzovat ze Skutků, v nichž Lukáš sice o sbírce ví (Sk 24,17), ale jako důvod Pavlovy cesty do Jeruzaléma ji zřejmě z taktických důvodů neuvádí. Ř 15,30n.: „Prosím vás, bratři, pro našeho Pána Ježíše Krista a pro lásku, která je z Ducha, pomáhejte mi v boji svými přímluvami u Boha, abych byl zachráněn před nevěřícími v Judsku a aby moje služba pro Jeruzalém byla tamějším bratřím vítána.“ Řecký text uvádí *apo tón apethountón en té Joudaia*, což doslova znamená „od neposlušných, vzdorných (ve víře) v Judsku“, jimiž může Pavel myslet své protivníky ze strany Židů nebo event. radikálních judaizujících židokřesťanů. Ve smyslu neuvěřivších Židů interpretuje text z nových komentářů Schreiner, Romans, s. 782 (jenž překládá též „the disobedients in Judea“ – „non Christian Jews who had a particular animus against Paul“); i Fitzmyer, Romans, s. 726 (který překládá a vykládá „unbelievers“, lit. „those not convinced“ /of the Christian gospel/). Jinak celou situaci hodnotí Schmithals, Der Römerbrief, s. 539n., podle svého názoru bez dostatečných argumentů, který se domnívá, že prosba o modlitbu je v obou případech (nevěřící i přijetí sbírky) zaměřená na nebezpečí od Židů. Podle jeho mínění měl Pavel obavu o židokřesťany v Jeruzalémě, s nimiž byl těsně spjat, aby kvůli němu neměli problémy od horlivých Židů. Sbírkou jim podle Schmithalse dovezl, oni ho s ní přijali s radostí a do Říma odcestoval jako svobodný člověk a byl přijat římskou obcí.

O tom, že docházelo k pronásledování židokřesťanů jako „heretiků“, svědčí i Pavel sám, který charakterizuje svou činnost před „obrácením“ jako pronásledování (srov. Ga 1,13.23; Fp 3,6) církve Boží. V čem toto jeho pronásledování spočívalo, není z jeho listů zřejmé. Není ani zřejmé, zda pronásledoval církev v Jeruzalémě⁹⁰⁰ nebo v diaspoře (nejspíš Damašku), v každém případě se jednalo o řecky mluvící prostředí. Nemohlo jít ani o žádné organizované hnutí, Pavel ho spíše spojuje se svou osobou jakožto horlitele pro Zákon a tradice otců. Podobně jako v případě Štěpánově nebo Jakubově šlo nejspíš o extrém. Ke zhoršení situace došlo zřejmě za Agrippy I. (viz Sk 12,1–19), kdy byl zřejmě popraven Jakub Zebedeovec⁹⁰¹ (Sk 12,2) a Petr uvězněn (Sk 12,3–19); ani tehdy však nešlo o žádný masový fenomén, nýbrž o akci jednotlivce. Petr pak odešel z Jeruzaléma pryč (Sk 12,17), snad do Antiochie. K těmto konfliktům přispívala i zhoršující se situace v zemi, v níž rostlo napětí mezi židovským obyvatelstvem a římskou státní správou.

Ze situace v galatských obcích i v římské obci plyne, že vazba na židovství zůstávala zpočátku zachována, i když tam docházelo k vnitřním napětím. Vazba na židovství byla podporována zejména skupinou kolem Jakuba, bratra Páně. První skutečně zásadní spor, který v církvi vypukl, se týkal právě tohoto problému. Misie z Antiochie totiž vytvářela obce na židovství de facto nezávislé a apoštol Pavel v této tendenci pak pokračoval. Nicméně z 2 K 12,24 vyplývá, že Pavel byl se synagogou ve styku, byť velmi konfliktním. Ortodoxní židovské prostředí (v diaspoře) mu zřejmě odplácelo stejnou mincí. To se však, zdá se, týkalo především jeho osoby, resp. konkrétních osob-misionářů.

Z 1 Te 2,14 „Nesete podobný úděl jako církve Boží v Kristu Ježíši, které jsou v Judsku. Vytrpěli jste stejné věci od svých krajanů jako církve v Judsku od Židů“, plyne, že ke konfliktům místního dosahu skutečně docházelo, a to ještě před rokem 70. Co přesně má Pavel na mysli, nelze říci. Asi šlo o „pronásledování“ horlivých misionářů Pavlova ražení, tak jak na to můžeme usuzovat i z pozdější situace, jež se odráží v Matoušově a Janově evangeliu, kde však už jde mnohem víc o konfrontaci dvou odlišných náboženských přístupů, nejen jednotlivých misionářů. Po roce 73/4 se situace změnila v tom smyslu,

900/ Tak to hodnotí autor Skutků, ale u Pavla samotného žádné bližší údaje nenalezneme. Údaj z Ga 1,22n. by nasvědčoval spíše tomu, že šlo o diasporu.

901/ Z Mk 10,39 se někdy usuzuje, že stejný osud stihl i Jana, kterého ovšem zmiňuje Pavel v Ga 2,9 jako jeden ze tří sloupů církve: „Jakub a Petr a Jan, kteří byli uznáváni za sloupy církve,“ pokud má skutečně na mysli Jana Zebedeovce. To z textu na sto procent neplyne. Trojice jmen Petr, Jakub a Jan byla sice zakotvena v tradici, nicméně u Jakuba se jednalo o Jakuba, bratra Páně, a ne o Jakuba Zebedeovce.

že zejména palestinské židovstvo muselo definovat svoje sebezpočopení tvář v tvář národní katastrofě, zániku Chrámu i posledního zbytku národní samostatnosti. Za této situace byly všechny odstředivé tendence těžko přijatelné.

Autor Mk 13,9–13 „Budou vás vydávat soudům, budete biti v synagogách, budete stát před vládci a králi kvůli mně, abyste před nimi vydali svědectví. Ale dříve musí být evangelium kázáno všem národům. Až vás povedou před soud [...] Vydá na smrt bratr bratra a otec dítě, povstanou děti proti rodičům a připraví je o život. Budou vás všichni nenávidět pro mé jméno...“, shrnuje Ježíšovými slovy situaci křesťanů v Palestině a na jejím okraji v rámci událostí spojených s židovskou válkou. Nenávist a odpor k nim šly z obou stran, jak ze židovské (vydávání soudům, bičování v synagogách), zřejmě pro neloajalitu, neúčast na válce, tak pohanské-římské (vodit před vládce a krále, tj. na soud), protože byli podezřelí z vazby na onoho (zélótského) vzbouřence proti Římu.⁹⁰² Podobnou zkušenost uvádí Justin pro situace Bar Kochbova povstání. Tuto zkušenost však nelze beze všeho zevšeobecnit. I po židovské válce zůstaly leckde křesťanské obce ještě včleněny do synagogy.⁹⁰³ Uvádí-li Justin v souvislosti s Bar Kochbovým povstáním, že židokřesťané (mesianští židé) měli být těžce potrestáni, jestliže se nevzdají víry v Ježíše jako Mesiáše, pak z toho plyne, že ještě na počátku 2. století se takoví v Palestině nalézali.⁹⁰⁴ Také rabínské prameny prozrazují, že existovaly zákazy styku Židů s heretiky, jež byly dokonce ostřejší než zákazy kontaktu s ne-židy; ty však neměly všeobecnou platnost, resp. vždy znovu a znovu docházelo k jejich překračování. Podobnou netolerantnost vůči jinak smýšlejícím lze najít i na druhé straně (např. J 8,44; 15,23; L 10,16; 1 J 2,23).⁹⁰⁵

Z Nového zákona Matoušovo a Janovo evangelium nejvýrazněji odráží situaci rozchodu křesťanské obce se synagou, každý ve svém vlastním prostoru. Z Matoušova evangelia je zřejmé, že mezi křesťany a Židy docházelo v rámci obce ke konfliktům. Z toho, co Matouš uvádí jako tresty: vysmívání

902/ Viz Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 207n.

903/ Např. křesťané, kteří se před válkou uchýlili v roce 66 do Pelly, se již na sklonku 70. let do Jeruzaléma vrátili. Viz R. Riesner, *Ježíš, prvotní komunita a esejská čtvrt v Jeruzalémě*, in: Charlesworth, *Ježíš*, s. 211.

904/ Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 205: Justin, *Apol I* 31. Podle San-derse o tom svědčí i Justinův *Dialog s Tryfonem*. I Eusebius zmiňuje ve svých *Církevních dějinách* další biskupy jeruzalémské obce – po Jakubovi, bratru Páně, byl biskupem Symeon (III,23), dále vypočítává 15 biskupů (židokřesťanů) do doby císaře Hadriána (IV,6). V III,36 uvádí třetího jeruzalémského biskupa Justa, o němž uvádí: „Byl jedním z těch pokřtěných, kteří tehdy jako Židé uvěřili.“ Nástupcem Symeonovým se měl stát v době vlády císaře Trajána.

905/ Viz Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 205.

(5,11n.), bičování v synagogách, vydání lokálním soudům, pronásledování, vyobcování ze synagogy (5,10–12,44; 10,17,23; 13,21; 23,34) a zabití (22,6; 23,34), vyplývá, že šlo především o sociální postih, o obranu proti křesťanským misionářům, zjednáni pořádku, odmítnutí jiného náboženského zaměření, excentrických tendencí. Přesto je i z dalšího kontextu Matoušova evangelia zřetelné, že rozchod se židovstvím je pro dobu napsání evangelia již hotovou věcí.⁹⁰⁶ Protižidovské výroky Matoušova evangelia je třeba hodnotit ve světle tohoto již dokonaného, ale ještě „nezpracovaného“ rozchodu.⁹⁰⁷ Právě autorovi Matoušova evangelia velmi záleží na tom, aby představil Ježíše jako učitele nad učitele,⁹⁰⁸ aby spravedlnost učedníků byla větší než farizejů a zákoníků (5,20) a zároveň, aby tradice zůstala zachována (srov. Mt 5,17–19). V Matoušově evangeliu jsou v jakémsi „protitahu“ farizejové a zákoníci označeni jako pokrytci (15,7; 23,15). Je logické, že se zde autor evangelia obrací právě proti té skupině, která po zničení Jeruzaléma a prohrané válce nabývala jakožto učitelé Zákona na významu právě pro nově konstituovanou identitu, tj. stala se vedoucí složkou židovstva. Rozchod se židovstvím znamenal pro matoušovskou křesťanskou obec marginalizaci a ztrátu určitých jistot a zázemí. Obec tuto situaci nakonec přijala jako podnět k vybudování nové vlastní identity. „V matoušovských obcích byl tento deviantní status nakonec akceptován a stal se součástí nové integrální identity, v níž se Izrael stává jen jakýmsi národem mezi národy a nový lid Boží se rekrutuje z Židů a pohanů. Nyní se otevírá cesta k překročení hranic Izraele směrem k národům/pohanům (*ethné*), jež mají být učiněny ‚učedníky‘, být pokřtěny a vyučeny v Ježíšově nauce (srov. Mt 28,16nn.).“⁹⁰⁹ Zároveň se zdá – z důrazu, který je v Matoušově evangeliu položen na misii –, že obec ztrácela svůj prvotní dynamismus a obracela svou pozornost jinam.⁹¹⁰

Také Janovo evangelium odráží situaci rozchodu křesťanské a židovské obce. V Janově evangeliu jsou uvedeny tři negativní zkušenosti: vyloučení ze synagogy (9,22; 12,42; 16,2), pronásledování (5,16; 15,20) a zabití (16,2). Janovské obce žily pravděpodobně ve velmi těsném spojení se synagogou na severu a severovýchodě Palestiny. Ani zde se nejedná o nějaké masivní

906/ Domnívám se, že i tato skutečnost může upřesnit datování Matoušova evangelia, a to do pozdější doby, než jsou 70. léta, jak bývá tradičně uváděno – nejspíš mezi roky 80 a 90.

907/ Jak správně charakterizuje situaci Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 206, platí zde pravidlo „čím užší vztahy, tím intenzivnější konflikt“. To platí stejnou měrou, ne-li ještě více, o janovských obcích.

908/ Viz např. tzv. antiteze v Horském kázání, dále např. 7,29.

909/ Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 216.

910/ Viz Pokorný, *Literární a teologický úvod*, s. 106.

všeobecné pronásledování, nýbrž zejména o vyloučení židokřesťanů ze synagogální bohoslužby. Tím ovšem nepřestávali být v pojetí samotných Židů Židy. Toto vyloučení mělo nepochybně své sociální důsledky, protože Židé byli v daném prostoru většinovou skupinou a křesťané menšinou. Nikodém přichází k Ježíšovi za tmy (3,2), Josef z Arimatie je označen za tajného učedníka, „poněvadž se bál Židů“ (19,38), přední z mužů (*archontés*) v něj sice uvěřili, „ale kvůli farizejům se k němu nepřiznávali, aby nebyli vyloučeni ze synagogy. Zamilovali si lidskou slávu více než slávu Boží“ (12,42n.). Všechny tyto výpovědi včetně té, kde jde o hrozbu zabití (J 16,2),⁹¹¹ svědčí o důsledcích, které byly vyvozovány z příslušnosti Židů ke křesťanství, resp. k víře v Ježíše Krista jako Mesiáše a Božího Syna. Podobně jako v matoušovské obci i zde šlo o lokálně podmíněné konflikty, které skončily rozchodem, jenž měl zpočátku pro křesťanskou obec negativní důsledky. Podle Stegemann – Stegemann⁹¹² je třeba předpokládat i pro janovské obce, pokud jde o tzv. *birkat ha minim*, že proces, který v nich probíhal, protiheretické a protikřesťanské formulaci 12. prosby předcházela – byl tedy spíše jejím předpokladem, nikoliv důsledkem. „Také Janovo evangelium reflektuje tuto novou identitu v odpovědi na vyloučení a jeho akceptaci. Rozhodující je přitom vysoký nárok na výlučnost zjevení v Kristu (srov. J 14,6). Zajímavé je, jak Janovo evangelium sice svůj původ z židovství podtrhuje (J 4,22), ale zároveň židovství demonizuje (J 8,44) a vyjadřuje vědomí sebe jakožto veličiny, která židovstvo přesahuje.“⁹¹³ V janovských obcích byl proces oddělení prožíván asi nejdramatičtěji. Jak pro matoušovské, tak pro janovské obce můžeme předpokládat, že tento odchod ze synagogálního svazku byl ze strany křesťanských obcí víceméně vynucený, neboť začaly být považovány stále více za heterodoxní skupiny.⁹¹⁴

Pokud jde o konflikty mezi křesťany a Židy v Palestině a přilehlých oblastech,⁹¹⁵ můžeme shrnout, že docházelo v různých obcích k rozličným kon-

911/ Podle Damašského rukopisu IX,1 má být usmrčen ten, kdo je postižen kletbou. Analogii lze nalézt i v předpisech Mišny k zacházení s heretiky – viz Vouga, *Dějiny*, s. 165: „... ať je raději popraven ihned, ať je sepsáno sdělení a prostřednictvím poslu rozesláno do všech míst: N., syn N. byl soudem odsouzen k smrti.“

912/ Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 219.

913/ Tamtéž, s. 216.

914/ Srov. Vouga, *Dějiny*, s. 167n. – zde i další literatura k tématu.

915/ O situaci křesťanských obcí po r. 70 v Palestině a blízkém okolí toho víme málo, na konflikty se usuzuje z Matoušova a Janova evangelia, která nejpravděpodobněji vznikla v této oblasti, tj. severní Palestině a Sýrii. Eusebius ve svých *Církevních dějinách* vypráví legendu o smrti Jakuba, bratra Páně (II,25), která může být ohlasem napětí mezi křesťany a Židy před r. 66. Po r. 66 se křesťanská obec

fliktům, které byly především dány situací po roce 70, když se židovstvo nově konstituovalo (nábožensky i sociálně) a odstředivé tendence v něm přestávaly mít svůj prostor. Nepochybně byly vyvolávány i vylučností nároku křesťanství na pravé zjevení, tedy víru v Ježíše jako Mesiáše a Božího syna. Křesťanské obce v tomto procesu představovaly marginální skupiny, proto tíže rozchodu se synagogou na ně dopadala výrazněji a stavěla je do nepříznivé situace. Zároveň však rozchod vedl k budování nové identity, na židovství již nezávislé, která dovolovala další rozvinutí misie. Vývoj se mezi tím tak jako tak již přesunul do obcí, které pocházely převážně z pohanství. Tento proces měl na různých místech Palestiny a okolí různou intenzitu, vedle konfliktních situací existovalo i mírumilovné soužití, a to zejména pokud šlo o každodenní život, jak to ostatně potvrzují i archeologické nálezy.

Diasporní židovstvo a křesťanské obce

Vztahy a konflikty mezi diasporními Židy a křesťany měly poněkud jiný charakter, neboť v obou případech šlo v římské říši o minority, byť nesrovnatelné velikosti. Před rokem 70 šlo především o vnitrožidovský konflikt (viz Pavel a podobní misionáři, situace v Římě a Claudiův edikt). Když Pavel v 2 K 12,24n. hovoří o svých útrapách, zmiňuje i synagogální tresty, kterými byl postižen. To svědčí jednoznačně o tom, že svou vazbu na židovství nepřerušil tak radikálně, jak by se mohlo zdát (srov. i 1 K 9,20 a zejména Ř 9–11),⁹¹⁶ nýbrž že se v rámci synagogy znovu a znovu pokoušel získat své soukmenovce pro víru v Ježíše Krista. Teprve radikální neúspěch ho zřejmě vedl k tomu, že orientoval své misijní úsilí posléze především směrem k pohanům.⁹¹⁷ Do

z Jeruzaléma uchýlila do Pelly (Euseb. III,5), na konci 70. let byla již zpět. I Eusebius zmiňuje nástupce Jakuba, bratra Páně, v řízení jeruzalémské obce (Symeon, Justus a dalších 14).

916/ Bádání posledních desetiletí naopak zdůrazňuje Pavlovu celoživotní vazbu na židovství, tzv. nový pohled na Pavla. Jedním z iniciátorů tohoto nového pohledu (new perspective on Paul) je americký novozákonník E. P. Sanders. Z poslední doby lze jmenovat zejména židovskou novozákonní badatelku Pamela Eisenbaum a její knihu s příznačným názvem Paul was not a Christian. The Original Message of a Misunderstood Apostel. Vidět Pavla v židovském kontextu 1. století je oprávněné (stejně jako Ježíše jako Žida v Palestině první poloviny 1. století). Eisenbaum však zachází příliš daleko, když tvrdí, že Pavel zastával dvě cesty spásy: plněním Zákona pro Židy a vírou v Ježíše Krista bez Zákona pro pohany.

917/ Lukášovo líčení Pavlovy misijní činnosti podle mého názoru poskytuje přes autorovy teologické zájmy, odlišné od orientace Pavlovy, historicky spolehlivé informace o tom, že na počátku své misie se Pavel orientoval na synagogu (do této souvislosti by patřila i zmínka o obřezání Timotea Sk 16,3) a že tam narazil na odpor, který měl i sociální důvody, když k nové víře „verboval“ bohobojné, kterým tak „vyprodával židovství“ a zároveň židovskou obec zbavoval vlivných přispěvatelů.

konfliktů se dostával především proto, že velká část misionářů byla ovlivněna jeruzalémskou obcí, jež zůstávala zakotvena v židovství.⁹¹⁸ I jeho teologická argumentace je velkou měrou postavena na židovském základě, z něhož se pokouší uchopit to nové, co se odehrálo Božím jednáním v Kristu. Patřil tedy ke skupině těch, kteří představovali hraniční postavy a kteří ještě věřili v možnost obrácení Izraele, tj. univerzálního přijetí Ježíše jako mesiáše židovstvem (jak to velmi pregnantně vyjádřil v Ř 9–11), a pod tlakem přesvědčení o blížícím příchodu Páně horlivě pracovali pro šíření evangelia, jehož univerzální platnost pro spásu všech učinili základní devízou svého hlásání.

Po roce 70 se změnila situace i v diasporním židovstvu. Zatímco před rokem 70 šlo především o konflikty na rovině jednotlivců, po tomto datu je třeba počítat s konflikty na skupinové úrovni. Z novozákonních spisů, v nichž se odráží tato zkušenost, je to zejména Lukášovo dvojdílo. Obraz, který Lukáš o vztahu mezi křesťanstvím a židovstvím podává, je především odrazem jeho doby. I v jeho díle – ze zcela jiných důvodů a v jiné situaci než v matoušovských a janovských obcích – se odráží jistá dvojznačnost ve vztahu k židovství. Především jeho Pavel je vylíčen jako bohabojný židovský vzdělanec, který se obrátil ke křesťanství na základě Božího zásahu a stal se hlasatelem evangelia pro Židy i pohany, leč Židé ho odmítli. Lukášovi jde přitom o to legitimovat křesťanství jako „pravé židovství“, a to především ve vztahu k římskému státu. Jde mu tedy o rehabilitaci křesťanství jako pravého náboženství i v očích Římanů, neboť bylo nepochybně zapotřebí zbavit křesťanství podezření z nepřátelství vůči státní moci, a to zejména po roce 70. Zároveň jeho dílo reflektuje proces, k němuž po roce 70 i v diasporním židovstvu ve vztahu ke křesťanství došlo, totiž k distancování od tohoto nového proudu.⁹¹⁹

Stegemann – Stegemann uvádějí tři základní příčiny konfliktu mezi diasporním židovstvím a křesťanstvím, jež našly svůj odraz i v Lukášově

918/ Jeho sebeobranu v Ga 1,10–2,14; 2 K 10–12; Fp 3,2–5, v nichž své protivníky charakterizuje poměrně nevybíravými slovy (veleapoštolové, špatní dělníci, psi, falešní bratři apod.), polemizují výrazně právě s misionáři židokřesťanského původu a ražení.

919/ Podle Vougy, *Dějiny*, s. 160, věděl Lukáš o praxi, kdy se museli křesťané zřítí víry, a to rouháním (Sk 26,11), což potvrzuje údajně i Justin (pro pohanský okruh je to doloženo jako metoda v dopise Plinia Ml. Trajánovi), a dále že synagogy koordinovaly svůj postup proti učitelům bludů korespondenčně, výměnou informací (28,21). Ve Sk 26,10–12 je vylíčena v proslovu, který Pavel pronáší před králem Agrippou, praxe pronásledování křesťanů od Židů na jeho příkladě, avšak nakolik to odpovídá skutečnosti Lukášovy doby, lze na základě tohoto líčení těžko posoudit, protože autor Skutků je zároveň literát. Spíš jde o značnou nadsázku, sporné jsou už samy pověřovací listiny, které Pavel údajně dostal od velekněze pro své působení v Damašku.

dvojdíle: 1. odmítnutí křesťanů z obavy jejich hodnocení státem jako politiky nebezpečných živelů; 2. konkurence ve vztahu k vlivné městské klientele; 3. znevážení a ohrožení židovské identity.⁹²⁰ Ve Válce židovské (VII,407nn. a 437nn.) jsou uvedeny dva příklady, kdy se Židé v diaspoře distancovali od těch svých soukmenovců, kteří se pokoušeli o politickou či náboženskou změnu poměrů, a to tím, že je udali římským úřadům, aby tak zachránili své pozice a sami sebe před možným potrestáním z důvodů „spolupachatelství“. Takový postoj mohl fungovat i ve vztahu ke křesťanům, neboť ti byli v podezření z antiřímského smýšlení (srov. Sk 17,6 a 24,5 a možná Zj 2,9 a 3,9). Skutky apoštolů na několika místech líčí, jak Židé vlekli Pavla a jeho průvodce před městskou správou s obviněními z vyvolávání nepokojů: Jako příklad může sloužit líčení Pavlových osudů v Tesalonice (17,5–9), v Beroji (17,13) a Korintě (18,12–17). De facto křesťané „loví“ ve vodách, které Židé považovali za svou sféru zájmu. Jde přitom o moc, vliv a finance. Křesťanství se tu jeví jako „nekalá konkurence“, neboť nabízí „zjednodušené“ židovství (bez vazby na Zákon). Křesťanství nabízí novou interpretaci Božího spásného jednání, která není vázána na Chrám ani kultovní předpisy Zákona. Tím oslabuje židovskou identitu a integrující prvky přináležitosti k židovství (srov. případ Štěpána a Pavla: např. Sk 6,11.13n.; 21,28; 28,17). Po roce 70 to bylo zároveň vyjádřením narůstajícího napětí mezi Židy a křesťany. Židé jsou stavěni do negativního světla. Příběhy ze Skutků to názorně ukazují.

„To však naplnilo Židy hněvem a závistí. S pomocí několika ničemných lidí z ulice vyvolali sročení davu a tak pobouřili celé město. Pak napadli Jasonův dům a chtěli Pavla a Silase postavit před shromáždění. Když je nalezli, vlekli Jasona a několik bratrů k představeným města a křičeli: ‚Ti, kteří pobouřili celý svět, přišli i k nám, a Jason je přijal do svého domu! Ti všichni porušují císařova nařízení, protože tvrdí, že pravým králem je Ježíš.‘ Tato slova poděsila všechen lid i představené města, ale když Jason a ostatní zaplatili záruku, byli propuštěni“ (Sk 17,5–9).

„Když byl Gallio místodržitelem v Achaji, vystoupili Židé společně proti Pavlovi, přivedli ho na soud a takto ho obžalovali: ‚Tento člověk přemlouvá lidi, aby uctívali Boha v rozporu se Zákonem.‘ Když už se Pavel chtěl hájit, řekl Gallio Židům: ‚Kdyby šlo o nějaký přečin nebo dokonce zločin, náležitě bych vás, Židé, vyslechl. Poněvadž se to však týká sporů o slova či nějaká jména a váš vlastní Zákon, vyřídte si to mezi sebou. Tím se já jako soudce zabývat nebudu. A dal rozkaz, aby je vyvedli ze soudní síně“ (Sk 18,12–16).

⁹²⁰ Urchristliche Sozialgeschichte, s. 303nn.

Něco podobného mohou vyjadřovat výroky o synagoze satanově z dopisů do Smyrny a Filadelfie.

Zjevení Janovo 2,9.13; 3,9

„Vím o tvém soužení a tvé chudobě, ale jsi bohat; vím, jak tě urážejí ti, kdo si říkají židé, ale nejsou, nýbrž je to spolek⁹²¹ satanův!“ se píše v Listu do Smyrny (2,9). Podobně: „Vím, kde bydlíš: tam je trůn satanův. Avšak pevně se držíš mého jména a nezapřel jsi víru ve mne ani ve dnech, kdy můj věrný svědek Antipas byl zabit mezi vámi, tam, kde bydlí satan,“ stojí v dopise do Pergama (2,13). I v dopise do Filadelfie (3,9) najdeme obdobné vyjádření: „Hle, dávám do tvých rukou ty, kdo jsou ze synagogy satanovy; říkají si Židé, a nejsou, ale lžou. Hle, způsobím, že přijdou a padnou ti k nohám; a poznají, že já jsem si tě zamiloval.“

Autor Apokalypsy Janovy, nepochybně křesťan ze židovství, satanem či ďáblem označuje především protibožskou moc, již v Apokalypse reprezentuje na prvním místě císař a císařský kult. Je však možné, že se autor vyjadřuje k nějakým krokům, které tamější Židé činili ve vztahu ke státní moci, které byly v neprospěch křesťanů, které dokonce mohly vést k jejich uvěznění (2,10). Pravými Židy jsou křesťané. Z Listu do Smyrny je patrné, že mezi touto skupinou (označovanou autorem jako synagoga satanova, spolek satanův, shromáždění satanovo) a křesťanskou obcí existovaly asi napjatější vztahy, které byly možná dány i rozdílným sociálním postavením. Anděl smyrenské obce je charakterizován jako sužovaný, chudý, ale je ubezpečován, že ve skutečnosti je bohatý (ovšem jinak než pozemsky – 2,9). Třetí člen výčtu (soužení, chudoba, posměch/rouhání), tj. blasfemie, nemusí nutně znamenat posměch vůči andělu smyrenské obce, nýbrž může souviset s rouháním vůči Bohu, tedy udávat důvod, proč tito Židé Židy ve skutečnosti nejsou. Něco podobného může stát i za výpovědí v Listu do Filadelfie, kde jsou Židé pro změnu obviňováni ze lhaní, podvádění. Autor tím nejspíš kritizuje jejich popírání křesťanské zvěsti a útoky proti křesťanům (podobně jako ve Smyrně). Jak v Listu do Smyrny, tak v Listu do Filadelfie následuje po verši se synagogou satanovou⁹²² ohlášení zkoušky, pronásledování, možná ohrožení

921/ V obou případech, tj. 2,9 i 3,9, se v originálním textu hovoří o *synagogé tou satana*, tedy o synagoze nebo společenství satanově.

922/ Charakteristika synagogy jako synagogy satanovy může být narážkou na Nu 16,3, kde se v LXX hovoří o synagoze Páně (*synagogé kyriou*). Kvůli svému jednání ztratili smyrenští a filadelfští Židé nárok na to být shromážděním Božím. Viz Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 295. Různé možnosti interpretace nabízí J. Mrázek ve svém komentáři, s. 42n. I on

života a zaslíbení věnce vítězů tomu, kdo vytrvá. Z obou textů se zdá, že mají především parenetické zaměření, totiž povzbudit křesťanskou obec k věrnosti ve víře, a to přes „špatný příklad“, který dávají místní Židé (nebo určitá jejich část). Texty by bylo možné chápat jako varování před náboženským pragmatismem a vlažností ve víře i před případným odpadem či návratem k židovství. V listě do Pergama, místa, kde bydlí satan,⁹²³ je vyzdvížena pevná víra anděla obce přes zkušenost, že to může vést až k smrti (Antipas). Pokud jde o situaci v maloasijských obcích, nelze tu předpokládat nějaké programové pronásledování křesťanů ze strany Židů, spíše se mohli podílet na marginalizaci a obvinění křesťanů u městských úřadů. I pronásledování ze strany státu se zdá zatím spíše ojedinělé. Hlavním cílem knihy je především upevnění ochabující víry, bdělosti vůči svodům různých učení a „světa“, pragmatismu ve víře, kompromisům. Zdá se, že maloasijské křesťané ztráceli horlivost a odvahu a snažili se přizpůsobit se poměrům. Že tak situace v některých případech vypadala, se dá vyčíst i z Pliniova listu císaři Trajánovi (viz výše), kde píše o tom, že někteří „říkali, že jsou křesťany, a zase to popřeli; byli prý kdysi, ale pak jimi přestali být, někteří před třemi lety, někteří ještě před delší dobou, někdo i před dvaceti lety. Ti všichni rovněž uctívali tvůj portrét i sochy bohů a proklínali Christa“.

Vztah k židovství nebyl přesto zcela lineární, a to ani v praktické, ani v teoretické rovině: na jedné straně dochází ke konfliktům, které nakonec vedly k úplnému oddělení křesťanů od synagogy, na druhé straně si křesťané „přivlastňují“ Starý zákon (Písmo) a čtou ho novým způsobem. Jak již bylo zmíněno, zejména pozdní spisy Nového zákona se vyrovnávají specifickým způsobem s oním židovským dědictvím, které křesťané převzali. V některých křesťanských spisech, které vznikly na konci 1. století a na začátku 2. století, lze pozorovat zajímavou tendenci zesílené recepce židovství, resp. židovských tradic, zároveň s vymezením se vůči židovství, tedy důrazem na vlastní křesťanskou identitu. Zda lze za touto tendencí spatřovat polemiku s určitými tendencemi návratu k židovství v rámci prvotní církve, tedy jakousi renesanci židokřesťanství, je otevřenou otázkou, která by si zasloužila hlubšího zkoumání. Bezpochyby existovalo židokřesťanství až do poloviny 2. století

připouští, že mohlo jít o udávání křesťanů státní moci, již reprezentuje satan. Nepravými Židy by mohli být i Židé, kteří se ze strachu či pragmatismu zřekli své víry.

923/ Pergamon byl místem císařského kultu. Podobně v Listě do Thyatir se říká: „Vám ostatním v Thyatirech, kteří nepřijímáte toto učení, kteří jste nepoznali to, čemu se říká hlubiny satanovy, pravím.“ Ti, kdo poznali hlubiny satanovy, jsou tu ti, kdo se přizpůsobili požadavkům doby a účastní se pohanských kultů a hostin (viz 2,20).

(jak o tom svědčí Justinův Dialog s Židem Tryfonem), i když se posléze dostalo do pozice okrajové skupiny, sekty. Hojné odkazy na Starý zákon a jeho citování je však podřízeno na prvním místě zájmům samotných křesťanských autorů, resp. obcí. Mají sloužit k legitimaci autorových postojů a názorů, zejména etických, a především k povzbuzení obce k důvěře v Boží plán spásy. Do tohoto proudu nové recepce a reflexe židovství lze zařadit List Jakubův, List Židům, Zjevení Janovo, 1. list Klementův, 2. list Petrův, Didaché, List Barnabášův. (Evangelia s jejich složitou literární historií ponecháme pro tuto chvíli stranou.)⁹²⁴

Z dalších novozákonních textů, které se alespoň slovně vztahují k problematice konfliktů mezi křesťany a Židy, je třeba v určitém směru zmínit Tt 1,10–16 a Zj 2,9 a 3,9.

Pronásledování ze strany pohanů/římských úřadů

Židé nebyli mezi ostatními obyvateli příliš oblíbeni⁹²⁵ pro svou výjimečnost. Josephus Flavius sepsal apologii na obranu Židů, v níž vyvrací všelijaké dobové mýty o Židech. Podobě Filón se snažil „propagovat“ židovství jako důležitý náboženský a kulturní fenomén a bojovat proti pronásledování Židů. Přesto požívali Židé skutečně výjimečného postavení a bylo jim umožněno zachovávat jejich náboženské tradice. Minimálně diasporní židovstvo získá-

924/ Přes změnu situace po roce 73/4, kdy zejména palestinské židovstvo muselo definovat svoje sebepochopení tváří v tvář národní katastrofě, zániku Chrámu i posledního zbytku národní samostatnosti, vazba na synagogu (tedy židovstvo) se nevytratila ze dne na den, nýbrž šlo o relativně pomalý proces. Nejenom že nadále existovalo židokřesťanství, byť posléze jako marginální skupina, ale i pohanokřesťanské obce, resp. autoři, zůstávaly/i pod určitým vlivem židovství, jak svědčí např. 1. list Klementův. Vedle toho existovaly vztahy velmi napjaté, konkurenční, resp. z židovské strany zřejmě marginalizující křesťany v antické společnosti v diaspoře. Např. v pasáži 2,1–7 Listu Jakubova ve vv. 6 a 7 vidí Franz Mussner ve svém komentáři (Exkurs Die „Armenfrömmigkeit“ des Jakobusbriefes) polemiku proti bohatým, tj. Židům, kteří vláčejí křesťany před soud (srov. i líčení Skutků) a posmívají se jejich křesťanství (posměch je orientován zřejmě na křesťní formulí). Připouští ovšem v komentáři k danému místu, že se mohlo jednat nejen o Židy, nýbrž i o bohaté pohany (i to odpovídá líčení Skutků). K problematice viz i J. Brož, Církev a synagoga, s. 11 nn. R. Stark (The Rise of the Christianity, Cities of God) zdůrazňuje významnou roli diasporních židovstva a konvertitů z jeho řad ke křesťanství v šíření křesťanství. Podle jeho zjištění, Cities of God, s. 132n, pavlovská misie působila výhradně ve městech výrazně helénizovaných, převážně přístavních, kde byly velké komunity diasporních Židů.

925/ Tohoto nepřátelského mínění o Židech, v antice velmi rozšířeného, se kupodivu dovolává i Pavel v 1 Te 2,15, když říká: „nelíbí se Bohu a jsou v nepřátelství se všemi lidmi“. Už biblickou knihu Ester lze považovat mj. za sebeobranu Židů, za reakci na zkušenost pogromů a nenávisť ze strany pohanské společnosti. K tomu viz i P. Chalupa, Krutost nebo sebeobrana Židů, s. 48nn.

valo přívržence mezi svými pohanskými sousedy, a to především svým monoteismem a mravními ideály. Dokud bylo křesťanství chápáno jako součást židovství (jak nasvědčuje ještě tzv. Claudiův dekret pro římské Židy), sdílelo s ním osud nepřiliš oblíbeného, nicméně tradičně zakotveného náboženství. Ve chvíli, kdy začalo být vnímáno jako samostatné náboženství, stalo se podezřelé jednak jako něco nového, jednak jako pověra (*superstitio*), magie. Navíc tím, že se odvolávalo na Krista, bylo podezřelé z nepřátelského postoje vůči římskému státu, což zejména po roce 70 hrálo roli. Výše uvedené dopisy a svědectví z pera římských historiků a vysokých úředníků svědčí o pohrdání, rozpacích a zároveň jistém uznání vůči křesťanům, kteří přes hrozbu smrti svou víru nezapřeli. Jejich víře se dostávalo politicky nebezpečného označení pověra, dostávali se do podezření z nekalé politické činnosti a do souvislosti pronásledovaných (zakázaných) náboženských (mysterijních) kultů.

Pronásledování apoštolů a misionářů

Z Pavlovy korespondence na několika místech vyplývá, že se dostal do konfliktu s místními úřady. Z 1 Te 2,14 je evidentní, že tesaloničtí křesťané se dostali do problémů kvůli své víře, resp. spíše kvůli konfrontaci s pohanským prostředím.⁹²⁶ V 1 Te 2,2 zmiňuje Pavel své problémy ve Filipech, aniž blíže specifikuje, o č šlo. Podle Sk 17,16–24 se dostal před soud s obviněním, že pobuřuje město a rozšiřuje zvyky, „které my jako Římané nemůžeme uznat, nebo se dokonce podle nich řídit“. Dá se tedy usuzovat (a to přes lukášovskou stylizaci příběhu), že šlo o horlivou „propagaci“ nové víry. Ta vedla ke konfliktu s pohanským prostředím a vrchností, jenž skončil pronásledováním a možná i dočasně vězením.

Pronásledování v Tesalonice mělo zřejmě především sociálněpolitický charakter v podobě nějakých administrativních opatření (podobně jako v Římě za Claudia), nikoliv bezprostřední ohrožení na životě. Srovnání s obcemi v Judsku by tomu napovídalo. Také Pavlův důraz na přiměřené chování v rámci pohanské společnosti ukazuje tímto směrem: „Zakládejte si na tom, že budete žít pokojně, věnovat se své práci a získávat obživu vlastníma rukama, jak jsme vám již dříve uložili. Tak získáte úctu těch, kdo stojí mimo, a na nikoho nebudete odkázáni“ (1 Te 4,11n.). Možná se v této výzvě ozývá i zkušenost z Korinta s osudem Prisky a Akvily, kteří museli po Claudiově výnosu opustit Řím.

⁹²⁶ V 1,6nn. Pavel hovoří o tom, že Tesaloničané přijali slovo víry uprostřed mnohé tísně a stali se vzorem pro ostatní obce v Makedonii a Acháji, neboť od nich se slovo Páně rozšířilo do celé oblasti. K listu viz Ryšková, První list Tesalonickým.

Pavel charakterizuje svou apoštolskou činnost v 2 K 11,23–27 slovy: „v ná-
mahách nadmíru, v vězeních nadmíru, v ranách nesrovnatelně, blízko smrti
mnohokrát [...] v nebezpečích od pohanů, v nebezpečích ve městské obci...“,
což svědčí o jeho konfliktech s úřady a pohanským obyvatelstvem.⁹²⁷ Podob-
ně jako v konfliktech se Židy a židokřesťany judaizujícího ražení zde nešlo
o nějaké systematické pronásledování ani Pavla, ani křesťanů jako takových,
i když ze souvislosti 2 K 11 vyplývá, že Pavel nepovažuje svůj osud jakožto
osud apoštola za výjimečný, nýbrž srovnává se s ostatními, kteří zřejmě měli
obdobné zkušenosti, a dospívá k závěru, že výjimečné je jeho nasazení, kte-
ré vyvolávalo o to intenzivnější reakce protivníků. Z Fp 1,7, Fm 1 a zmínky
v 2 K 1,8nn. je zřejmé, že jeho pobyty ve vězení a hrozba trestu (smrti) patřily
k jeho apoštolskému působení, že tedy konfrontace s místními úřady nebyly
něčím zcela výjimečným. Přesto na nějaké všeobecné pronásledování nelze
v 50. letech usuzovat.

Claudiův edikt

Claudiův edikt svědčí o integrovanosti křesťanské obce (jež byla ještě tvořena
převážně židokřesťany) do židovské. Claudius edikt se nevztahuje bezpro-
středně na křesťany, ale na vzájemné spory mezi Židy a křesťany ve společné
obci. Podle Dia Cassia (60,6) se židovská obec v Římě v roce 41 n. l. tak
rozmohla, že nebylo možné ji bez pozdvižení (*taraché*) vyhnat. Místo toho jí
Claudius odňal shromažďovací právo. Není zcela nesporné, že se zpráva Dia
Cassia vztahuje na stejné rozhodnutí císaře Claudia. Podle toho by ke zmíně-
nému úřednímu opatření císaře Claudia došlo už v roce 41 (tedy v roce jeho
nástupu k vládě), nikoliv až v roce 49,⁹²⁸ kam Orosius Claudius edikt zařadil.
O pronásledování křesťanů tu nešlo, spíše o vnitřní problémy v židovské obci,
resp. o začínající proces oddělování církve od synagogy, který byl externalizo-
ván a vedl k úředním opatřením. Na tuto situaci zřejmě naráží apoštol Pavel,
když v Ř 13,1–7 žádá podřízení se státní moci. Zajímavý je v této souvislosti
odkaz na placení daně, který připomíná Mk 12,15–17par.⁹²⁹ Pocit příslušnosti

927/ O jeho konfliktech s Židy, jež byly srovnatelné s těmito, viz výše.

928/ Srov. i Sk 18,2. Podle tradičního datování Pavlovy misie na území Řecka je přijatelnější da-
tování do roku 49.

929/ Pro daň používá Pavel stejné slovo jako Lukáš 20,22 – *foron*. Podle Schreiner, Romans
(Ř 13,1–7), šlo o terminus technicus pro daň, kterou platily podmaněné národy (kromě L 20,22
i 1 Mak 10,33). „To, že Pavel rozlišuje přímé a nepřímé daně, je pravděpodobně projevem toho, že
slyšel o napětí kvůli daním v Římě“ (s. 686). Placení daní hrálo zřejmě i u křesťanů jistou spornou roli.
Viz Wenham, s. 227, pozn. 95. Je docela možné, že Pavel psal celou pasáž právě z podnětu placení této
přímé daně, kterou římsí občané platit nemuseli.

k římskému státu byl u křesťanů, zdá se, velmi malý. O něco později shrnuje tento postoj 1 Pt 2,11–17.

Pronásledování za Nerona

Z Tacitových Análů a Suetoniova životopisu císaře Nerona⁹³⁰ je zřejmé, že za Nerona došlo k pronásledování křesťanů (že tedy minimálně v Římě byli v té době již chápáni jako samostatná náboženská skupina). Toto pronásledování bylo nepochybně časově i lokálně omezené.⁹³¹ Z materiálu, který máme k dispozici, se dá usoudit, že pronásledování křesťanů před rokem 70/74 mělo omezený a příležitostný charakter. Jeho důvodem byly především nepokoje, které vznikaly v důsledku misijní činnosti křesťanských (nejčastěji ještě židokřesťanských) misionářů. Většího rozsahu (co do počtu postižených a obětí) byl zásah Neronův. O jeho důvodech však nelze s jistotou říci nic konkrétnějšího, protože hodnocení tohoto zásahu jsou až z pozdější doby. Svým charakterem možná nebyl příliš daleko od pogromů, jimž byli v antice vystaveni Židé.⁹³² Jde však o první známé pronásledování křesťanů římským státem z důvodů jejich skupinové identity.

„Proto Nero, aby potlačil řeči, nastrčil viníky a nejvybranějšími tresty potrestal ty, koho lid nazýval křesťany a nenáviděl kvůli neřestem. Původce jejich jména Christa dal za vlády Tiberiovy popravit Pontius Pilatus; zhoubná pověra, tehdy potlačená, znovu propukla nejen v Judsku, rodišti toho zla, ale také v hlavním městě, kam se ze všech stran stékají všechny ohavnosti a hanebnosti a nacházejí tam ctitele. Nejdříve byli tedy pochyťáni ti, kteří se přiznávali; potom na základě jejich udání bylo k nim připojeno ohromné množství ani ne tak pro zločin žhářství jako pro nenávisť k lidskému rodu.

930/ Suetonius (70 – kolem 130), Životopisy dvanácti císařů: Nero 16,3: „Tresty byli postihováni křesťané, rod/druh lidí nové a škodlivé pověry.“

931/ Další informace k tomu viz Theissen – Merz, *Der historische Jesus*, s. 89, Frolíková, *Rané křesťanství*, s. 27.

932/ Příkladem takového jednání může být i situace Židů v Alexandrii ve 30. letech za prokurátora Flacca, jak o ní referuje Filón ve svém spise *Contra Flaccum* 24,97–103. Podobný případ jako v Římě za Nerona se odehrál také v Antiochii, kde se jeho oběti stali ne křesťané, ale Židé (Válka židovská VII, 46–62), a to na počátku židovské války. Podobně jako v Římě křesťané byli v Antiochii Židé neprávem obviněni z požáru města. V pozadí stály jak ekonomické důvody, tak všeobecný odpor obyvatelstva vůči Židům, tedy starověká xenofobie. Tato xenofobie vůči Židům byla v celé římské říši posílena po prohrané válce. Pravděpodobně měla podobné důvody jako misijní „úspěch“, totiž jedinečnost židovské víry, solidaritu v obcích, jež se možná projevovala i hospodářskou úspěšností, výjimečné postavení v římské říši. Už velký počet židovského obyvatelstva, jež bylo roztroušeno po celém impériu a ve všech velkých městech zastoupeno a zároveň pevně svázáno s Palestinou i mezi sebou navzájem, byl důležitým politickým faktorem.

I při umírání je ještě zahrnuli posměchem; pokryti kůžemi šelem museli hybnout sápaní psy nebo byli přibiti na kříž, aby za soumraku hořeli na způsob nočních luceren. Nero poskytl tomuto divadlu své zahrady a také pořádal hry v cirku, při kterých se v obleku vozataje mísil mezi lid nebo stál na voze. A tak, ačkoliv šlo o viníky, zasluhující nejhorší tresty, rodil se soucit s nimi, protože byli utráceni jakoby ne k veřejnému prospěchu, ale pro ukrutnost jednotlivce,“ Tacitus – Anály/Letopisy (116/117).⁹³³

Židé i křesťané jsou charakterizováni velmi podobně, totiž jako ti, kdo jsou nepřátelští vůči ostatním lidem. Tacitus tu křesťany identifikuje jako samostatnou skupinu, nicméně i pro něho jsou ještě svázáni určitým způsobem s židovstvím.

Pronásledování po roce 70

O konfliktech se státní mocí až po pronásledování nás informují jednak zachované mimobiblické prameny (úřední korespondence prokonzulů a císaře), jednak nepřímě Skutky, 1. list Petrův (zejm. 2,11–17), List Židům (např. 10,32nn.), Zjevení Janovo (zejm. 1,9; 2,13; kap. 12, 13, 17, 18, 20), a snad i 2. list Tesaloničanům. Po roce 70 došlo všeobecně ke zhoršení situace a Židé se dostali do postavení národa podezřelého z antiřímského smýšlení a povstalecké nátury. Křesťané se svým vydělením dostali do poměrně složité situace, která se ke konci 1. století a v následující době ještě vyostřila a zhoršila. Na jedné straně je přestávaly chránit výsady, které mělo židovství jakožto uznávané náboženství, na druhé straně byli s židovstvím svým původem silně svázáni, takže i odvozování původu od Krista, Římany popraveného povstalece (srov. Tacitovo hodnocení), jim připadlo k tíži. Líčení „dobrodružství“ apoštola Pavla a jeho společníků ve Skutcích odráží nepochybně v mnohém dobovou situaci, tj. situaci po roce 70, nejspíš z 80. let. Ve Filipech, v Tesalonice, v Korintě i Efezu dochází kvůli Pavlovi a jeho kázání ke vzbouření lidu: obvinění, která jsou zde proti němu a jeho průvodcům před městskými úřady vznesena, jsou jistě obviněními vůči křesťanům z Lukášovy doby:

Filipy: „Tam je předvedli před soudce a řekli: ‚Tito lidé pobuřují naše město. Jsou to Židé a rozšiřují zvyky, které my jako Římané nemůžeme uznat, nebo se dokonce podle nich řídit.‘ Také dav se obrátil proti nim a soudcové z nich dali strhat šaty a rozkázali je zbičovat. Když je důkladně zbičovali, zavřeli je do vězení“ (Sk 16,20–23).

933/ Překlad převzat z: Frolíková, Rané křesťanství, s. 26. Viz též Letopisy XV,44 (s. 434).

Tesalonika: „Když je nenalezli, vlekli Jasona a několik bratří k představeným města a křičeli: ‚Ti, kteří pobouřili celý svět, přišli i k nám, a Jason je přijal do svého domu! Ti všichni porušují císařova nařízení, protože tvrdí, že pravým králem je Ježíš.‘ Tato slova poděsila všechen lid i představené města, ale když Jason a ostatní zaplatili záruku, byli propuštěni“ (Sk 17,6–9).

Korint: „Tento člověk přemlouvá lidi, aby uctívali Boha v rozporu se Zákonem“ (Sk 16,13).

Efez: „Mužové, víte, že z této práce máme blahobyť, a vidíte a slyšíte, že tenhle Pavel přemluvil a svedl mnoho lidí nejen z Efezu, nýbrž skoro z celé provincie. Říká, že bohové udělaní lidskýma rukama nejsou žádní bohové.‘ [...] Alexandr zamával rukou a chtěl pronést před lidem obhajobu. Když však poznali, že je Žid, všichni jedním hlasem křičeli asi dvě hodiny: ‚Veliká je efezská Artemis!‘ Teprve městský tajemník uklidnil zástup a řekl: ‚Efezané, kterýpak člověk by nevěděl, že město Efez je strážcem chrámu velké Artemidy... Přivedli jste tyto lidi, ale oni se nedopustili ani svatokrádeže, ani netupili naši bohyni. Chce-li si Demetrios a řemeslníci na někoho stěžovat, k tomu jsou soudní dny a místodržitelé. Tam ať se soudí. A žádáte-li ještě něco jiného, může se to vyřídit v řádném shromáždění. Vždyť je nebezpečí, že budeme kvůli dnešku obžalováni ze vzpoury. Není tu žádný důvod, kterým bychom mohli obhájit toto srocení“ (Sk 19,25n., 35–40).

Jeruzalém: „Nejsi ten Egyptan, který nedávno podnítl ke vzpouře a vyvedl na poušť čtyři tisíce vzbouřenců?“ (Sk 21,38).

Césareia Přímořská: „Shledali jsme, že tento člověk jako morová nákaza po celém světě vyvolává nepokoje mezi Židy a je hlavou nazorejské sekty“ (Sk 24,5).

„Král povstal a s ním i místodržitel, Bereniké i všichni ostatní. Když odcházeli, hovořili mezi sebou: ‚Tento člověk nedělá nic, za co by zasluhoval smrt nebo vězení.‘ A Agrippa řekl Festovi: ‚Mohl být osvobozen, kdyby se nebyl odvolal k císaři“ (Sk 26,30nn.).

Když tato obvinění shrneme, dají se rozdělit do několika kategorií: pobuřování, vyvolávání nepokojů (to je obvinění, které bylo vznášeno i proti Židům); odmítnutí císařského kultu (králem je Ježíš), tedy velezrada (*perduellio*), víra odlišná od židovství (křesťanství se už nemůže odvolávat na svou sounáležitost s židovstvím – *religio licita*) a neslučující se s vírou v bohy (*asebeia* – bezbožnost), ekonomické důvody, podezření ze zločinných skutků (*flagitia*). To byla skutečně obvinění a podezření, s nimiž byli křesťané konfrontováni. Jak ukazují biblické i mimobiblické texty, docházelo v posledních dvou desetiletích 1. století a na počátku 2. století ke stále výraznějšímu kri-

minalizování křesťanů. Tento proces souvisel nejen s xenofobními náladami římského obyvatelstva vůči Židům a tím potažmo také vůči křesťanům,⁹³⁴ nýbrž i s nepokoji, ke kterým skutečně docházelo a jež ze židovské strany vyvrcholily povstáním v diaspoře (115–117) a v Bar Kochbově povstání, s dále se vyostřující politikou římských císařů vůči východním kultům vůbec i s jejich nárokem na božské pocty, který museli křesťané i Židé odmítnout. Situace se vyhrotila za císaře Domiciána.⁹³⁵

Domicián (81–96)

Za císaře Domiciána (81–96) došlo na počátku 90. let k zostření státního postupu vůči Židům v tzv. *fiscus Iudaicus*, daní, kterou museli Židé odvádět do císařské pokladny místo chrámové daně po zničení jeruzalémského Chrámu. Tato daň, jež byla vyžadována od Židů a byla věkově omezena, byla za císaře Domiciána rozšířena na všechny Židy bez omezení věku a na všechny, kdo žili „po židovsku“, tedy do jisté míry i na křesťany. Problémem nebylo ani tak placení daně jako podezření ze způsobu života „à la Židé“. Římské úřady viděly s nelibostí přestup pohanů, zejména z vyšších vrstev, k monoteismu židovského či křesťanského ražení.⁹³⁶ „Cassius Dio nastoluje možné spojení mezi nařčením z „židovského způsobu života“ a trestným činem bezbožectví (*asebeia*). Uvádí, že Domicián nechal popravit svého synovce Tita Flavia Clemense, resp. jeho ženu Domitillu poslal do vyhnanství. Byli obviněni z ateismu (*atheótes*), obvinění, na jehož základě byli i mnozí další, kteří byli podezřelí z židovského způsobu života, potrestáni; někteří byli odsouzeni k smrti, další byli potrestáni konfiskací svého majetku (Dio Cassius, Římské dějiny 67,14). Domiciánův nástupce Nerva zakázal nejen falešná obvinění kvůli *fiscus Iudaicus*, ale ještě spíše nebylo za Nervovy vlády podle Dia Cassia (Římské dějiny 68,2) již nikomu dovoleno někoho kvůli bezbožnosti (*asebeia*) nebo židovskému způsobu života (*Iudaikos bíos*), obvinít před soudem. Řecká formule *Iudaikos bíos* zde označuje podobně jako u Suetonia (Domicián 12,2: *Iudaica vita*) židovský způsob života pohanů, možná i proselytů. Zatímco pojem „*atheismus*“ (*atheótes*) byl, zdá se, práv-

934/ I Tacitus ve svých *Análech* o křesťanech říká, že jsou považováni za nepřátele lidského rodu (*odium humani generis*), což byla tradiční námitka vůči Židům, a dále, že je lid nenáviděl kvůli neřestem (*quos per flagitia invisos vulgus Chrestianos appellabat*).

935/ Zajímavě do této souvislosti zapadá výrok z L 22,35–38 z Ježíšovy řeči na rozloučenou cestou do getsemanské zahrady: „Kdo nemá, prodej plášť a kup si meč.“

936/ Jak je vidět z líčení pobouření v Efezu ze Sk 19,23–27 a z dopisu Plinia Ml. císaři Trajánovi, v pozadí byly i důvody ekonomické – s upadajícím kultem pohanských božstev docházelo k ekonomickým ztrátám u všech těch, kteří se na kultu podíleli.

ně nespécifický, označuje pojem bezbožnost (*asebeia*) těžký zločin (*crimen laesae maiestatis*).⁹³⁷

Podezření z bezbožectví mohlo být tedy pro křesťany nežidovského původu za Domiciána značným nebezpečím. K tomu se přidal ještě stupňující se císařský kult,⁹³⁸ jehož odmítnutí bylo pro křesťany z pohanství ještě nebezpečnější než pro Židy, pro něž platilo jisté osvobození od vzdávání pocty císaři již od Césara.⁹³⁹ Jak velký počet křesťanů byl tehdy postižen, nevíme. Z mimobiblických pramenů jsou známy jmenovitě tři případy – již zmíněný Titus Flavius Clemens a jeho žena Domitilla, a dále Acilius Glabrio, jenž byl roku 91 dokonce konzulem.⁹⁴⁰ Tito tři postižení jsou známi především proto, že se jednalo o vysoce postavené příslušníky elity. Podle Dia Cassia byli kvůli židovskému způsobu života postiženi i mnozí další, kteří zůstávají anonymní. Mohli to samozřejmě být i přívrženci, sympatizanti synagogy, nemuselo jít jen o křesťany. To uvádí i Eusebius (III,17), když konstatuje: „Domicián byl krutý. Velký počet šlechtických a vážených Římanů dal usmrtit bez soudního rozsudku a bezpočet jiných osvěcených mužů potrestal vypovězením ze země a ztrátou majetku.“ V Eusebiověch Církevních dějinách je zachována zpráva o Domiciánově rozkazu popravit všechny, kdo pocházeli z Davidova rodu (III,19). Podle Hegesippa byli proto před Domiciána předvedeni vnuci Judy, bratra Páně, kteří byli nakonec propuštěni.⁹⁴¹

Ve Zjevení Janově (2,13) je jmenován v pergamské obci jakýsi Antipas, „který byl zabit mezi vámi, tam kde bydlí satan“, což je možná další případ

937/ Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 282

938/ Podle Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 283, může být v líčení Sk 12,20–23 smrt Agrippy I. chápána jako trest za odmítnutí císařského kultu, podobně Sk 14,8nn, kde Pavel s Barnabášem vehementně odmítají bohopoctu. Srov. též Josephus Flavius, *Žid. starož.* XIX,8,2 (§ 343–348). Císařský kult se rozvíjel od smrti císaře Augusta v roce 14, kdy byl prohlášen za vzatého na nebe. Po něm byl každý císař po své smrti buď senátem prohlášen za přijatého mezi bohy, nebo propadlého „*damnatio memoriae*“. Ovšem teprve Domicián se prohlásil za boha již za života, to však zůstalo epizodickým počinem. Nicméně „tendence císařství obklopovat se stále více náboženskou září ve všech svých vnějších projevech se objevovala i za vlády liberálních císařů“; Ristow, *Politische und soziale Verhältnisse*, in: Grundmann, *Umwelt I*, s. 141.

939/ Srov. k tomu dopis Plinia Ml., kde se obětování bohům a vzdání pocty císaři stalo rozlišovacím znamením, zda někdo je, nebo není křesťanem.

940/ Dle Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 283. Viz Eusebius, *Církevní dějiny* III,17.

941/ Viz Eusebius, *Církevní dějiny* III,20. Text viz kapitola 3, v pasáži o Ježíšově rodině. Eusebius dále uvádí (III,33): „Vrátili se a byli ve společenství církve velmi vážení jako svědkové víry a příbuzní Pána. A zatímco nyní vládli v celé církvi hluboký mír, dočkali se i vlády císaře Trajána.“ Překlad J. J. Novák, s. 58. Za Trajána údajně zemřel mučednickou smrtí blízký příbuzný Ježíšův Symeon, 2. jeruzalémský biskup (po Jakobovi, bratru Páně), ve věku 120 let. Viz Eusebius, *Církevní dějiny* III,33.

oběti Domiciánových nařízení. Z dopisů do konkrétních obcí ve Zj 2–3 vyplývá jednoznačně, že se situace křesťanů zhoršila a že jim hrozí nebezpečí – „zkouška“, která může vést až k smrti –, ale z textu neplyne, že by existovalo nějaké masivní pronásledování. Spíše se zdá, že křesťané před problémy, které jim hrozí, unikají do jistých kompromisů.⁹⁴² Všechny dopisy do obcí končí ujištěním vítězství a brzkého příchodu Pána. Zároveň však dávají křesťanům v Malé Asii jasně na srozuměnou, že Pán jejich počinání vidí, že nejsou opuštěni, ale také že se nemají kde schovat před jeho přítomností. Byť za Domiciána došlo zřejmě k novému stupni negativního vztahu ke křesťanům, přesto – jak můžeme soudit z dopisu Pliniova – se pronásledování křesťanů v Malé Asii nestalo za vlády dalších císařů plošně masovou záležitostí. Plinius sám si neví rady, co má dělat s procesy s křesťany a s udáními, a císař Traján mu v odpovědi doporučuje, aby křesťané nebyli vyhledáváni. Šlo spíše tedy o nevoli okolí, které někoho jako křesťana denunciovalo z důvodů nejspíš málo vznešených.

K situaci obviňování křesťanů se vztahuje pravděpodobně i varování z Listu Židům. Nebezpečí zapření víry v Krista, odpadu, bylo pod tíhou konfrontace s nepřátelstvím společnosti reálné, tak jak to můžeme číst ze zmíněné Pliniovy korespondence s císařem Trajánem.

Žd 3,12n.; 6,4–6; 10,26–39

List Židům (3,12n.; 6, 4–6; 10, 26–39) prozrazuje, že k odpadům docházelo: „Dejte si pozor, bratří, aby někdo z vás neměl srdce zlé a nevěrné, takže by odpadl od živého Boha. Naopak, povzbuzujte se navzájem den co den, dokud ještě trvá ono ‚dneš‘, aby se nikdo z vás, oklamán hříchem, nezatvrdil“ (3,12n.). „Kdo byli už jednou osvíceni a okusili nebeského daru, kdo se stali účastníky Ducha svatého a zakusili pravdivost Božího slova i moc budoucího věku, a pak odpadli, se již nemohou obnovit k pokání, protože znovu křižují Božího Syna a uvádějí ho v posměch“ (6,4–6). Z těchto slov plyne, že křesťanské obce mají zkušenost s odpadem, zřejmě však ještě ne ve velké míře, protože autor listu (na rozdíl od pozdější praxe církve) jednoznačně odmítá možnost pokání, tedy návratu pro ty, kteří odpadli. Navíc konstatuje, že uvádějí Ježíše v posměch: v řečtině použité sloveso *paradeigmatizo* znamená vydat posměchu (veřejnému), postavit na pranýř.⁹⁴³ Obrazně je tím míněno,

942/ Srov. Zj 3,15–20. „Vím o tvých skutcích; nejsi studený ani horký. Kéž bys byl studený anebo horký! Ale že jsi vlažný, a nejsi horký ani studený, nesnesu tě v ústech“ (Zj 3,15n.).

943/ Viz *paradeigmatizo* in: EWNT III, s. 40. Na rozdíl od autorů hesla se domnívám, že v Žd 6,6 jde o veřejný posměch, byť v poněkud přeneseném slova smyslu.

že odpadem činí křesťané Ježíšovu postavu – víru v něj – hodné posměchu v pohanském prostředí. Potvrzují tím totiž nevalné mínění veřejnosti o křesťanství, o víře v Ježíše Krista. Postoj k těm, kdo odpadli, je ovšem velmi tvrdý, nemohlo jít proto o zcela masový fenomén, nýbrž o konkrétní, nicméně zřejmě ne zcela ojedinělé, případy,⁹⁴⁴ o nichž se zmiňuje také Plinius.

V 10. kapitole Listu Židům (10,26–39) autor znovu důtklivě varuje své čtenáře před odpadem, tedy veřejným zneuctěním víry s poukazem na trest od Boha. „Jestliže svévolně hřešíme i po tom, když jsme už poznali pravdu, nemůžeme počítat s žádnou obětí za hříchy, ale jen s hrozným soudem a ,žárem ohně, který stráví Boží odpůrce‘. Už ten, kdo pohrdne zákonem Mojžíšovým, nedojde slitování a propadá smrti na základě svědectví dvou nebo tří svědků. Pomyslete, oč hroznějšího trestu si zaslouží ten, kdo zneuctí Božího Syna a za nic nemá krev smlouvy, již byl posvěcen, a tak se vysmívá Duchu milosti. Vždyť víme, kdo řekl: ‚Já budu trestat, má je odplata.‘ A jinde: ‚Pán bude soudit svůj lid.‘ Je hrozné upadnout do ruky živého Boha. Jen si vzpomeňte na dřívější dny! Sotva jste byli osvíceni, už jste museli podstoupit mnohý zápas s utrpením; někteří tím, že byli před očima všech uráženi a utiskováni, jiní tím, že stáli při postižených. Vždyť jste trpěli spolu s uvězněnými a s radostí jste snesli i to, že jste byli připraveni o majetek, neboť víte, že máte bohatství lepší a trvalé. Neztrácejte proto odvalu, neboť bude bohatě odměněna. Potřebujete však vytrvalost, abyste splnili Boží vůli a dosáhli toho, co bylo zaslíbeno. Vždyť už jen ,docela krátký čas, a přijde ten, který má přijít, a neopozdí se. Avšak můj spravedlivý – říká Bůh – bude žít, protože uvěřil. Kdo by však odpadl, v tom nenajdu zalíbení.‘ Ale my přece nepatříme k těm, kdo odpadají a zahynou, nýbrž k těm, kdo věří a dosáhnou života.“ Výrazem „zneuctít Božího Syna“ je zřejmě míněno veřejné vzdání se víry, symbolický akt (v řečtině ve smyslu nechat padat dolů, strhávat dolů, snad tedy pošlapat, jak překládá německý text). Jde tedy o veřejný odpad od víry, jak lze chápat i z verše 39.⁹⁴⁵

Z textu lze bez pochyby vyčíst, že odpad nebyl běžnou, ale také ne zcela výjimečnou zkušeností a že obec má za sebou prožitek (nebo stojí právě v situaci) konfrontace s veřejností, ne-li státní mocí. Tato konfrontace musela

944/ Nekompromisní postoj (nejde-li o teror a tyranii) je vždy projevem ohrožené alternativní skupiny, resp. skupiny, jejíž integrita by mohla být ohrožena. Srov. 1 Jan 5,16: „Jest ovšem i hřích, který je k smrti; o takovém neříkám, abyste za něj prosili.“ Výrok se sice vztahuje na jinou situaci vnitřního ohrožení (zápas s gnózí), ale autor myslí podobně. Podobný postoj měla i kumránská komunita.

945/ Řecký text používá výraz *hypostole eis apoleian*, což lze přeložit ve smyslu ustrašenosti (ucouvnutí) k záhubě, proti čemuž stojí víra k zachování/získání života.

být dlouhodobějšího charakteru, protože verše 32–34 připomínají statečnost, s níž v ní už adresáti listu obstáli: „Jen si vzpomeňte na dřívější dny! Sotva jste byli osvíceni, už jste museli podstoupit mnohý zápas s utrpením; někteří tím, že byli před očima všech uráženi⁹⁴⁶ a utiskováni, jiní tím, že stáli při postižených. Vždyť jste trpěli spolu s uvězněnými a s radostí jste snesli i to, že jste byli připraveni o majetek, neboť víte, že máte bohatství lepší a trvalé.“ Uvedené tresty odpovídají tomu, co uvádí Dio Cassius. Kdyby nebezpečí odpadu nebylo zkušeností křesťanské obce či obcí, těch, jimž byl list určen, těžko by autor před ním varoval tak naléhavě. Na druhé straně je nepochybné, a vyplývá to i z citované pasáže, že nešlo o situaci všeobecného pronásledování. Mezi tresty není zmíněn trest smrti, nýbrž veřejný posměch, uvěznění, ztráta majetku. Z toho by se dalo usuzovat, že List Židům vznikl po 1. listu Petrově, možná časově v jeho blízkosti.⁹⁴⁷

Problém, který se autor Listu Židům snažil svým výkladem objasnit, má ještě hlubší pozadí, totiž „nenahmatatelnost“ spásy.⁹⁴⁸ To souvisí se skutečností, že druhý příchod Kristův mizí v nedohlednu. „Nadšení počátku je opotřebováno a není už s to udržet živou ve vyznání vyslovenou jistotu (10,32–39; 13,7); skutečnost k Bohu povýšeného Ježíše uniká do ne už zachytitelného a dovoluje, aby se dostavil pocit dezintegrace a ponížení; křesťanská naděje je takřka utlačena přesilou skutečnosti viditelného světa (2,5–9; 10,35n.).“⁹⁴⁹

1 Pt 2,11–17; 3,13–17; 4,2–4,12–15

1. list Petrův odráží velmi zřetelně problémy integrace křesťanů do tehdejší společnosti, resp. jejich značnou neoblíbenost u tehdejších lidí. Na začátku 4. kapitoly charakterizuje autor listu problémy, s nimiž se křesťané po svém obrácení setkávají: „Proto i vy ve zbývajícím čase života nebudte oddáni lidským vášním, ale vůli Boží. Dost dlouho už jste dělali to, v čem si libují poha-

946/ V řec. textu *oneidismoí*: urážky, potupy, slovní výsměch. Podobně se vyjadřuje i autor 1 Pt 4,14. Sloveso *oneidizein* je standardním termínem pro slovní urážky a veřejnou potupu, srov. Elliot, 1 Peter, s. 778.

947/ Je ovšem třeba vzít v úvahu, komu byly tyto texty určeny: Adresáti 1 Pt jsou křesťané, „kteří přebývají jako cizinci v diaspoře v Pontu, Galacii, Kappadokii, Asii a Bithynii“ (1 Pt 1,1), tedy v celé Malé Asii, List Židům, ve skutečnosti něco na způsob „encyklyky“, své adresáty nepředstavuje. List nemá klasický preskript s adresou, je pouze opatřen závěrem s pozdravem od bratří z Itálie. Byl zřejmě určen pro více křesťanských obcí, nejspíš pohanského původu, které stály v nějakém vztahu či konkurenci se židovskou obcí mimo Palestinu. Jeho ohlas v 1. listě Klementově naznačuje, že jeho adresáti mohli mít vztah k římské obci. J. Brož ve svém komentáři nevylučuje datování Listu Židům (s. 17–19) ještě před zničení jeruzalémského Chrámu.

948/ Viz März, Zur Soteriologie des Hebräerbriefes, in: Studien, s. 142n.

949/ Tamtéž, s. 143.

né: žili jste v nevázanosti, vášních a opilství, v hodech a pitkách a v hanebném modlářství. Když se spolu s nimi nevrháte do stejného proudu prostopášnosti, dráždí je to a urážíjé vás“ (4,2–4). Z textu lze usuzovat, že obrácení adresáti mohli patřit k sociálně vyšší vrstvě,⁹⁵⁰ neboť si mohli dovolit hostiny a společenský život. V důsledku svého obratu se – jak se zdá – přestali společensky stýkat se svými spoluobčany (tj. se sobě rovnými), a to vyvolávalo napětí a odmítnutí ze strany většinové společnosti. Autorovo hodnocení antické společnosti je nadsazeně negativní v duchu tradiční židovské polemiky vůči pohanství (neřestnost, modlářství). Tato společenská marginalizace nebyla jistě pro křesťany jednoduchou záležitostí, i proto je musí autor listu povzbuzovat a napomínat tváří v tvář problémům a odkazovat na blízký konec, který přinese konečnou spravedlnost a rehabilitaci.

Ve 2,11 oslovuje autor listu křesťany jako *paroikoi* (cizinci, cizí) a *parepidémoi* (cizinci), jako ty, kdo jsou ve společnosti bráni jako neplnoprávní občané, jako usazení či dočasně přebývající přistěhovalci, event. cizinci. Je tím charakterizována jejich sociální situace,⁹⁵¹ totiž postavení na okraji společnosti, která je nebere za vlastní, za skutečné občany. Na druhé straně nejsou zcela cizorodým, bezprávným elementem. Na hranici tohoto právoplatného bytí a nebytí ve společnosti 1 Pt balancuje. I když další vývody v 2,12–17 připomínají Ř 13,1–7, přece jde o poněkud jinou situaci než v 50. letech. Za křesťany už stojí zkušenost sociálního ostrakismu. Na rozdíl od Pavla autor 1 Pt nepovažuje krále za reprezentanta Boží moci ani tu není konkrétním podnětem placení daní, nýbrž respektuje společenský řád takový, jaký je, a „pragma-

950/ Příklon ke křesťanství u lidí, kteří měli určité společenské postavení (tj. nepatřili k plebsu), vyvolával jistě podiv a vyřazení ze společnosti. Náboženský život chudých a bezvýznamných lidí by těžko stál někomu v antice za povšimnutí. Také se nemohl realizovat v odmítání společenského života, pití, hostin apod., protože to nepatřilo k životu chudých lidí. Křesťané, které má na mysli autor listu, asi přestali pořádat hostiny, sympozia, účastnit se veřejného kultu a také přijímat pozvání apod. sobě rovných. To vyvolávalo jistě vůči nim negativní reakce a vedlo k jejich společenské marginalizaci. Dus, První list Petrův, s. 199–202, poukazuje na katalog neřestí, převzatý nejspíš z tradice, a výrazné parentické zaměření pasáže, avšak i on upozorňuje na hodnocení odlišného chování křesťanů jako na provokaci pro okolní svět.

951/ V běžném použití v profánní řečtině i v použití LXX znamená *paroikeó* pobývat někde jako host, cizinec, usedlík, neplnoprávní občan. Také L 24,18 a ve Sk 7,6.29; 13,17 používá *paroikos* apod. ve stejném významu. Filón používá toto sloveso a od něho odvozené tvary v metaforickém významu (ovlivněném platonismem), totiž pro pobývání člověka v těle nebo na zemi, když jeho skutečný domov a skutečná existence je v nebi. V podobném významu jako u Filóna se najde *paroikos* v Ef 2,19 a v Žd 11,13 ve stejném významu *parepidémoi*. V 1 Pt mají oba výrazy především sociální charakter, když konstatují, že křesťané (míněni všeobecně) jsou ve společnosti bráni jako neplnoprávní občané, o to důležitější je jejich domov v církevním společenství. K vymezení významu *paroikos* a *paepidémos* viz Elliot, 1 Peter, s. 476–483.

tický“ nabádá své adresáty, aby ho respektovali, protože v této společnosti musejí žít a obstát. Tento řád není ztělesněním řádu Božího, nýbrž lidským zřízením, kterému je třeba se kvůli Pánu podřídít (v. 13). Tomu nasvědčuje i další text, jenž je orientován na tzv. domácí řády, tedy na fungování rodiny (domácnosti) v rámci daného společenského řádu. Boží vůlí je, aby se křesťané osvědčili jako ti, kdo dobře jednají, a tím „berou vítr z plachet“ těm, kdo by je chtěli osočovat ze špatného jednání, a zároveň tím ukazují správnost křesťanství.⁹⁵² Ve v. 17 pak autor v návaznosti na tradici, ale i situaci rozlišuje mezi úctou vůči lidem, a to včetně vladaře (i když ten je jmenován zvlášť pro svou speciální autoritu), láskou k bratrům a sestrám⁹⁵³ a bázní před Bohem.⁹⁵⁴

Z celého kontextu listu je jasné, že je napsán v situaci, kdy jsou proti křesťanům vznášena obvinění, ať už kvůli vnitřní svobodě, která ve vzájemných vztazích panuje (poměrně rozsáhlý domácí řád⁹⁵⁵ i jemu předcházející slovo o svobodě svědčí o tom, že křesťané žili v odlišných vzájemných vztazích než jejich okolí a měli jiné sebevědomí), nebo jinému hodnotovému systému odrážejícímu se v jiném způsobu života (4,4). Křesťané jsou vystavováni pomluvám (3,16), možnosti obvinění (3,15) a podezření i šikanování (4,12–19). Autorovi byla, zdá se, dobře známa obvinění, která byla na adresu křesťanů vznášena (4,15), a varuje před takovýmito činy, protože to neodpovídá vnitřní integritě křesťana (Boží vůli) a protože by to vrhalo na křesťanství špatné světlo. Podobně jako rozchod se synagogou i nepřijetí většinovou společností a následné nevýhody z toho plynoucí, včetně možnosti falešných obvinění a odsouzení, se stávají stavebními kameny křesťanské identity. „Jestliže jste hanobeni pro jméno Kristovo, blaze vám, neboť na vás spočívá Duch slávy, Duch Boží. [...] Kdo však trpí za to, že je křesťan, ať se nestydí, ale slaví Boha, že smí nosit toto jméno. Přišel totiž čas, aby soud začal od domu Božího. Jestliže začíná od vás, jaký bude konec těch, kteří se Božímu evangeliu vzpírají?“ (4,14.16n.). Ani tento text tedy není dokladem nějakého masivního pro-

952/ Elliot, 1 Peter, s. 495: „Tím, že křesťané dělají to, co je správné, nejen že umlčí své osočovatele, jak je zde vyjádřeno, ale i zároveň přesvědčí nezasvěcené, že křesťané sdílí se svým okolím vážné úsilí o správné a čestné chování.“

953/ Autor 1 Pt používá kolektivní pojem *adelfotés*, bratrstvo.

954/Pro vyjádření úcty vůči Bohu je tu tradičně použito slovesa *fobeisthai*. Odtud by se dalo usuzovat, že Pavel v Ř 13,7 má v rozlišení *fobos* a *timé* na mysli Boha a vládce, stejně jako to zde – ovšem zcela výslovně – činí autor 1 Pt.

955/ Tento domácí řád je podobný těm, které můžeme nalézt v Ko 3,18–4,1 a Ef 5,21–6,9, nicméně je v něm mnohem více položen důraz na snášení nespravedlnosti po vzoru Ježíšově jakožto služebníka Hospodinova. Pozadí tohoto parenetického textu odkazuje také mnohem víc na starozákonní zakotvení.

následování křesťanů ze strany úřadů, spíše jisté neoblby mezi pohanským obyvatelstvem a snad i začátku jejich kriminalizování. Lze ho podle mého názoru nejspíš klást někam do doby kolem roku 80.⁹⁵⁶ „Utrpení adresátů 1 Pt je třeba hledat ve zlovolných podezřeních pohanského obyvatelstva, v nichž nepochybně hraje roli jejich skupinová identita (*Christianoi*).“⁹⁵⁷ Na tento posměch a ostrakizaci ze strany společnosti reaguje autor 1 Pt podobně jako jiní autoři vyjadřující se k takovéto situaci, totiž důrazem na zakotvení v Kristu (který trpěl podobně) a vědomím morální a náboženské převahy nad touto nevěřící společností.⁹⁵⁸

2 Te 1,4–10

Také tato pasáž odkazuje na podobnou zkušenost jako ostatní uvedené texty. Útisk tu sice není specifikován, zdá se však, že vychází jak z pohanské, tak židovské strany; nicméně v následujícím oddíle 2,1–12 (apokalypse) se hovoří o odpadu, falešném učení (lži) apod. Důraz na řádný život (práci k vlastní obživě) a odkaz na odevzdané učení by mohly ukazovat také spíše na pozdější dobu vzniku.

„Proto jsme na vás hrdi v církvích Božích, neboť vaše víra je vytrvalá v každém pronásledování a útisku, které snášíte: to je předzvěst spravedlivého soudu Božího. Tak se stanete hodnými Božího království, pro něž trpíte. A je spravedlivé, že Bůh všem, kteří vás utiskují, odplatí útlakem, a vás utiskované spolu s námi vysvobodí, až se zjeví Pán Ježíš z nebe se svými mocnými anděly, aby v plameni ohně vykonal trest na těch, kteří neznají Boha, a na těch, kteří odpírají poslušnost evangeliu našeho Pána Ježíše. Jejich trestem bude věčná záhuba, daleko od Pána a slávy jeho moci, až v onen den přijde, aby byl oslaven svým lidem a veleben těmi, kdo uvěřili; také vy jste uvěřili našemu svědectví.“

Na situaci pronásledování, které vedlo až k obětování života, nejspíš v závěru Domiciánovy vlády, v Malé Asii, naráží i kniha Zjevení sv. Jana. Chvála

956/ Elliot, 1 Peter, s. 793n. z toho vyvozuje, že zde není žádná zmínka o odpadu křesťanství, o němž se zmiňuje Pliniův dopis (někteří přestali být křesťany před 20 lety) napsaný kolem roku 112, že 1 Pt musel vzniknout před rokem 92.

957/ Stegemann – Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, s. 288.

958/ „Toto jednoduché dělení společnosti, v kategorii my–oni: věřící versus nevěřící, utlačovaní versus utlačovatelé, spravedliví versus hříšníci, zasvěcení versus nezasvěcení, je příznačné pro sektářské (*sectarian*) vnímání společnosti, a tak nabízí další ilustraci sektářské (*sectarian*) perspektivy tohoto listu. Vědomí bezprostředního Božího soudu s jeho oddělením spravedlivých od hříšníků slouží zde stejně jako všude jinde v Novém zákoně k potvrzení platnosti a posílení sociální odlišnosti a vymezenosti vůči bezbožným.“ Elliot, 1 Peter, s. 803.

těch, kdo obstáli ve víře, má být povzbuzením, příkladem pro Janovy adresáty. Tato chvála je ve svém účinku ještě posilována nadějí na vzkříšení a na podíl na vládě s Kristem.

Zj 20,4

„Spatřil jsem také ty, kdo byli státi pro svědectví Ježíšovo a pro slovo Boží, protože nepoklekli před dravou šelmou ani jejím obrazem a nepřijali její znamení na čelo ani na ruku. Nyní povstali k životu a ujali se vlády s Kristem na tisíc let.“ (V. 6: „Blažoslavený a svatý, kdo má podíl na prvním vzkříšení. Nad těmi druhá smrt nemá moci, nýbrž Bůh a Kristus je učiní svými kněžími a budou s ním kralovat po tisíc let.“)

Situace na přelomu 1. a 2. století za císařů Trajána (98–117) a Hadriána (117–138)

Z této doby se zachovala část úřední korespondence a také historická díla Tacitova a Suetoniova byla napsána v této době, i když vypravují o době minulé.

Z dopisu Plinia Ml. je patrné, že autor o procesech s křesťany ví, že ovšem sám s nimi nemá ještě zkušenost, že neexistuje žádný oficiální výnos, o který by se v procesech s nimi mohl opřít (kromě všeobecného zákazu politických spolků, který ve svém dopise zmiňuje). Zároveň si je vědom, že křesťanům nelze připisat na vrub žádný zločin vyjma toho, že odmítají císařský kult, státní náboženství a shromažďují se k uctívání Krista. Nikoliv jednání, nýbrž sama příslušnost ke křesťanství dává možnost obvinění ze zločinu, který je možné trestat smrtí.⁹⁵⁹ „Stejně tak si nejsem jist [...], zda se trestá sama příslušnost ke křesťanství, i když není spojena se zločiny, anebo zločiny souvisící s touto příslušností,“ píše Plinius Trajánovi. Ani v odpovědi Trajánově není zcela jasné stanovisko. Nicméně z Pliniova postupu i Trajánovy odpovědi plyne, že křesťanství jako takové je chápáno jako mravně zkažené, a tím také mravy kazící, falešné náboženství (pověra). Podobné je i hodnocení Tacitovo a Suetoniovo.

Ani pozdější reskript císaře Hadriána situaci výrazně nemění, pouze požaduje řádné soudní projednání, řádné procesy, přičemž na křesťanství stále ulpívá podezření ze svázanosti s protizákonnou činností. Stegemann – Stegemann⁹⁶⁰ upozorňuje na podobný postup vůči cizím kultům v době pozdní republiky a raného principátu. Podezření, že tyto kulty jsou spojeny s krimi-

959/ Srov. např. mučednický osud Polykarpův a Ignáce z Antiochie.

960/ Urchristliche Sozialgeschichte, s. 283n.

nálními činy (*flagitia/scelera*), vedlo k jejich zákazu. Po tomto zákazu stačila k odsouzení pouhá příslušnost k jednomu ze zakázaných kultů. Nejednalo se tedy – a to ani v případě křesťanství – o cílevědomé plošné pronásledování (křesťané nemají být vyhledáváni), nýbrž o odsouzení protizákonného jednání.

Křesťané byli zřejmě v podezření z politické činnosti.⁹⁶¹ Podle slov Pliniova dopisu se můžeme domnívat, že se autor obával nějaké podvratné činnosti, možná spiknutí či něčeho podobného. „Pověru však považovali za nebezpečnou, ohrožující stát a společnost, protože vyvolává hněv bohů. Pověra mohla být trestána smrtí podobně jako magie nebo bezbožnost.“⁹⁶² Postupně, tedy za císaře Hadriána, se situace změnila alespoň v tom smyslu, že již nestačilo pouhé udání, nýbrž bylo nutné doložit skutečné provinění křesťanů. Z reakce Hadriánovy je nicméně zřejmé, že udání na křesťany v jeho době nebylo málo.

Shrnutí

Vztah k pohanské společnosti na konci 1. a na začátku 2. století reprezentuje možná nejlépe výraz „*paroikoi kai parepidemoi*“ z 1 Pt 2,11. Křesťané v ní nikdy nebyli zcela integrální součástí. Před rokem 70 docházelo spíše k ojedinelým místním střetům horlivých misionářů typu Pavla s městskou správou, protože jejich působení vyvolávalo nepokoje mezi obyvatelstvem. Toho druhu byly zřejmě nepokoje v římské židovsko-křesťanské obci. Zdá se však, že minimálně v Římě začali být křesťané ještě před rokem 70 vnímáni jako samostatná skupina, která upadla v nemilost císaře Nerona, resp. císař Nero využil neoblíby křesťanů u římského lidu, aby z nich udělal „obětního beránka“, pokud můžeme hodnocení pozdějších historiků Tacita a Suetonia považovat za dobově přiměřená. Přes neoblíbu křesťanů u pohanského obyvatelstva, kterou dosvědčují jak biblické, tak mimobiblické texty, se křesťanství rychle šířilo a dostávalo do všech vrstev obyvatelstva, včetně nejvyšší vrstvy a císařských kruhů (Flavius Clemens, Domitilla, Acilius Glabrio). Na počátku 2. století bylo křesťanství zřejmě už výrazným náboženským a společenským fenoménem. Pohanské obyvatelstvo mělo ke křesťanům často velmi negativní vztah, jenž byl dán částečně xenofobií, částečně potřebou vybití agresivity, potřebou najít „hromosvod“, „obětního beránka“ – jak jím nezřídka byli Židé (pogromy) – za politické a sociálně-ekonomické problémy ve společnosti. Na

961/ Viz i zmínka o zákazu politických spolků, resp. nejružnějších spolků (včetně profesních). Spolky musely být výslovně povoleny císařem.

962/ Frolíková, Rané křesťanství, s. 21.

základě toho (snad i k ospravedlnění agrese) byla už samotná víra spojována s podezřením z protizákonných činů, ba zločinů, a tak postupně kriminalizována. Římské úřady, resp. správa provincií, se zprvu neřídily žádnými přesnými a jednoznačnými pokyny či nařízeními, nicméně začaly proti křesťanům kvůli jejich víře vést procesy, které vedly k různým trestům od ztráty majetku, přes vyhnanství až po smrt. Tato praxe se rozmohla především ve 2. století (viz svědectví dochovaných listů), přesto k likvidaci křesťanství nevedla, spíše naopak. Císaři Traján a Hadrián se snažili omezit udavačství proti křesťanům a uvést jejich obžalovávání na zákonnou bázi. Přestože příslušnost ke křesťanství měla punc protizákonného jednání, nepodařilo se jeho šíření zamezit a oficiální státní kult skutečně obnovit v jeho významu pro život lidí. Proti osobní víře (která nebyla vlastní jen křesťanství, ale i jiným v té době hojně rozšířeným kultům, zejména mysterijním) byl oficiální státní kult povrchní a neúčinný, přehnaný císařský kult dokonce zesměšňován vtipy. Křesťanství vedle toho nabízelo ovšem i vysoký mravní ideál, který mu, byť nechtěně, přiznávali i jeho odpůrci, solidaritu, založenou na novém pojetí obce jako *familia Dei*, na patriarchalismu lásky, a na naději v budoucnost. To bylo pro mnohé přes veškeré pohrdání křesťanskou vírou atraktivní. R. Stark⁹⁶³ dokládá, že se křesťané díky své víře a s ní spojené aktivní lásce dokázali mnohem lépe vyrovnávat s krizemi, jako byly např. epidemie, a dokázali nabízet účinnou pomoc i okolnímu světu. Jiným důležitým fenoménem, který měl vliv na pohanské obyvatelstvo, byla ochota zemřít za vlastní přesvědčení (víru). Mučedníci tak skutečně zasévali semena víry.

Po svém vydělení ze synagogy, jež trvalo v různých oblastech různě dlouho a celý proces oddělování měl i různý průběh a různou intenzitu, začaly křesťanské obce budovat svou vlastní identitu, která sice zůstala vázána na východisko ze židovství – a proto byli křesťané až do konce 1. století s židovstvím především v negativním smyslu spojováni –, ale začala ho zpracovávat už nezávisle. Hlásání evangelia mezi Židy v Palestině nebylo nejspíš příliš úspěšné – i když se zde vytvořily nejstarší křesťanské obce, z nichž nejdůležitější byla až do roku 66 obec v Jeruzalémě –, naráželo často na odpor, který zesílil zejména po židovské válce, kdy i židovská pospolitost především v Palestině musela nově definovat svou identitu tváří v tvář svému smrtelnému ohrožení. Rozchod „církve a synagogy“ byl oboustranným procesem, avšak zejména tam, kde bylo židovské obyvatelstvo majoritou, docházelo k sociálnímu postihu křesťanů (např. janovské obce). Evangelia situaci konfliktu

963/ Stark, *The Rise of Christianity*, s. 73–94 a 147–162; 162–193.

a „pronásledování“, tj. úředního postupu vůči heretikům, zpětně projektují do doby Ježíšovy jako předpovědi utrpení a pronásledování. Skutky pak činí něco podobného v případě Pavlově. Z Pavlových listů víme, že on sám se podílel na „nápravě“ odpadlíků, o které hovoří jako o pronásledování církve Boží, avšak v čem toto pronásledování spočívalo, není zřejmé. Z jeho vlastního osudu při hlásání evangelia víme, že se do konfliktu se synagogálními představiteli dostával, zřejmě zejména v rámci diasporního židovstva. I jeho pronásledování křesťanů se týkalo nejspíš těch diasporních. To všechno však mělo zpočátku charakter jednotlivých konfliktů, jež se prohloubily po roce 70 a na konci 1. století nebo na začátku 2. století vyvrcholily zařazením 12. prosby Amidy, která se vztahovala i na křesťany. O pronásledování ze strany Židů jakožto celku nelze hovořit. Ve vztahu k pohanské společnosti sdíleli křesťané se Židy jejich osud „neoblíbených až nenáviděných“ obyvatel, po rozchodu s nimi však neměli nárok ani na jejich náboženské výsady. Přesto sehrálo zejména diasporní židovstvo pro šíření křesťanství významnou roli. Jak přesně ovšem či zda vůbec římská společnost chápala ve své většině rozdíly mezi židovstvím a křesťanstvím, nelze pro 1. století doložit. Všechna mimobiblická svědectví, která k danému problému existují, byla napsána později, i když reflektují situaci 2. poloviny 1. století. Ani samotná skutečnost, že byli nazýváni křesťany, neznamená, že nebyli spojováni se Židy, že byli chápáni jako něco zcela odlišného. Domiciánův postup proti těm, kdo vedou židovský způsob života, což se týkalo nerodilých Židů, tedy i křesťanů, nasvědčuje tomu, že ještě pro jeho dobu přesná hranice mezi oběma skupinami nevedla. Tomu by nasvědčovala i Lukášova snaha prezentovat křesťanství jako pravé, Římu nakloněné a pořádek ctící pokračování židovství, na němž spočívá Boží požehnání. Jeho typickým příkladem měl být apoštol Pavel. Za císaře Nervy byl *fiscus iudaicus* uložen pouze těm, kteří se skutečně hlásili k židovství, tím bylo jednoznačně dáno, kdo je a kdo není Žid.

I když tedy konec 1. století stojí ve znamení výrazné neoblíbenosti křesťanů a jejich postupné kriminalizace, již za obět padli leckteří křesťané, nelze v této době hovořit o masovém pronásledování a zabití křesťanů. Ovšem zkušenost sociální izolace, odsouzení, ostrakizace, utrpení pro víru byla součástí života tehdejších křesťanů. Proto také pozdější spisy Nového zákona jí věnují svou pozornost. Jak totiž plyne z dopisu Plinia Ml., ale i Žd 6,4–6 a 10,38n., nebylo ani zcela málo těch, kdo odpadli (důvody k tomu ovšem nemusely být vždy sociálně-politické povahy, nýbrž mohlo jít o vnitřní rozkol, působení heretických skupin apod.). Nenaplnění očekávání brzkého příchodu Pána, neuchopitelnost spásy, obtížné místo v tehdejší společnosti,

ale také mnohost náboženské nabídky, vznik heretických proudů v samotném křesťanství a ohrožení vyvolávaly v křesťanských obcích i negativní reakce – rozkoly, rezignaci, ochabnutí ve víře vedoucí dokonce až k odpadu –, ale také mobilizovaly síly a hledání nových cest. Povzbuzování a napomínání, jejichž cílem bylo posílení víry a důvěry, a novému nasměrování do budoucnosti, otevření perspektiv se proto věnuje většina později vzniklých spisů Nového zákona. Ačkoliv nebo snad právě proto, že křesťané jako celek nikdy s pohanským prostředím zcela nesplynuli, stali se posléze hybnou silou dalšího vývoje.

Funkce textů reflektujících pronásledování a útrapy spojené s vírou v Ježíše Krista

Zmíněné novozákonní texty mají tvář v tvář složité náboženské i sociální situaci křesťanů třetí generace jednu důležitou funkci, a to obnovit v obci důvěru v Boží plán spásy naplněný v Ježíši Kristu. Poukazy na poměry a útrapy nemají na prvním místě informativní, historizující úlohu, nýbrž úlohu modelu jednání (jak ji mělo již pašijové vyprávění). Tyto modely jsou použity v rámci teologické argumentace, jež velmi často sahá k jakési *relecture* židovské tradice, Písma, tedy dnešního Starého zákona. Je příznačné, že tyto pozdní spisy, reagující na situaci v církvi i v konkrétních obcích, mají převážně adhortativně parenetický charakter. Ke své argumentaci v boji proti vnitřním rozkolům, herezím (falešnému učení) – tedy ohrožení zevnitř – i v boji proti ochablosti, nemístnému přizpůsobování se antické společnosti, kompromisům a nebezpečí odpadu využívají jejich autoři nově interpretovaných starozákonních i širších židovských tradic, apoštolského učení (odkazu na hlásání apoštolů včetně Pavla), eticky interpretovaného příběhu Ježíšova i útrap nedávné minulosti. Z teologického hlediska se tu vytvářejí jakési ideální typy křesťanského chování a jednání, proti nimž v černobílém pojetí je stavěno chování heretiků a protivníků. Teologická reflexe autorů těchto pozdějších novozákonních spisů pracuje s materiálem různé povahy s hlavním cílem posílit víru a naději, důvěru v Boží vedení a přítomnost, v Boží sílu, spravedlnost a vládu. Boží vítězství nad světem temnoty se uskutečnilo v Ježíši Kristu a je definitivní. Jeho definitivnost už nemůže nic ohrozit, přestože to není v současném světě patrné. Ten, kdo zůstane věrný Ježíši Kristu i ve svém praktickém jednání, má zaručenou budoucnost. Tato budoucnost je natolik velkolepá, že je možné unést i tíhu a složitost současné situace. Takto pojatá teologická reflexe se ukázala jako nosná, neboť křesťanství překonalo onu určitou únavu a obavy konce 1. století a rozvíjelo se dál.

Z pozdních spisů Nového zákona vyplývá, že církev na konci 1. století a na počátku století 2. stála na křižovatce, jež byla dána křížícími se nároky a tendencemi, nutností proměny, únavou a konfrontací s okolní pohanskou i židovskou společností. Jakožto nový fenomén, který se zabydloval v tomto světě, musela křesťanská společenství vyvinout značnou ideovou i realizační invenci, aby oněm nárokům dostála a rozhodla se pro správný směr do budoucnosti. Možná právě v tom, jakým způsobem to dělali, nám dnes mohou být tehdejší křesťané vzorem a inspirací.

ZÁVĚREM

Doba Ježíše z Nazareta a doba vzniku církve a jejích spisů, tedy Nového zákona, je dobou fascinující především díky osobě Ježíše z Nazareta, Ježíše Krista, který oslovil a oslovuje skrze dějiny své adresáty radostnou zvěstí o tom, že Bůh to s tímto světem nikdy nevzdá, neboť se rozhodl stát uprostřed nás a sdílet s námi naše osobní pohnuté osudy a i pohnuté osudy našeho světa. Fascinováni onou nabídkou uprostřed starostí a obav, uprostřed zmatku a nesvobody, obklopeni krásou, velikostí i tíživou bídou antického světa, konfrontováni s nejrůznějšími nabídkami jeho výkladu se Ježíšovi první adresáti – jeho učedníci, učednice a následovníci – rozhodli tuto zvěst předávat dál. Nový zákon, který z jejich zasaženosti radostí a láskou vznikl, je svědectvím a zároveň zprostředkovatelem neutuchající Boží iniciativy vůči člověku, která našla svůj vrcholný projev v Ježíši, narozeném v době krále Heroda v jedné zastrčené vesnici tehdejší Palestiny.

Doba, o níž pojednává tato kniha, je v nejednom ohledu podobná době naší, a proto je aktuální se jí zabývat; tato podobnost spočívá především v tom, že to byla doba mnohých protikladů, doba nejistot a změn životního stylu, doba formování nového hodnotového systému, systému, který velmi podstatně utvářel následně právě naši kulturu, systému, který je dnes vystaven novým konfrontacím. Přála bych si, aby tato kniha byla mimo jiné také malým příspěvkem k jeho pochopení a ocenění.

Práce na této knize trvala dlouho a mohla by trvat ještě mnohem déle, vlastně nekonečně, protože k danému tématu bylo publikováno snad nejvíce knih na světě, proto také nemůže a ani nechtěla být vyčerpávajícím pohledem ani na historické, kulturní či sociální souvislosti, ani na postavu Ježíše z Nazareta. Původním podnětem bylo dát čtenářům do ruky poněkud komplexnější informaci o době vzniku Nového zákona, než byla u nás v 90. letech k dispozici, informaci, na jejímž základě by mohli Nový zákon číst s větším užitekem a porozuměním. Mezitím již několik prací jak k dobovému pozadí,

tak o Novém zákoně bohudíky vyšlo, takže si čtenáři mohou vybrat, event. si své poznatky doplňovat. Protože už i v češtině existuje několik dobrých úvodů do Nového zákona i do jeho jednotlivých knih včetně komentářů, toto téma pojednávám jen velmi okrajově a z jiných aspektů. Nepovažovala jsem za užitečné přínos jiných dublovat. Při práci jsem se snažila čerpat co nejvíce z dobových pramenů – přičemž jsem (s výjimkou Nového zákona) pracovala převážně již s jejich moderními překlady – a zohlednit výsledky současného bádání. Při poměrně širokém záběru práce bylo samozřejmě nezbytné se opírat o velké množství sekundární literatury, která je také hojně citována. Pro větší plynulost čtení a s ohledem na cílovou skupinu jsou citace cizojazyčné literatury uvedeny v překladu. U citací, které pocházejí již z existujících českých překladů (u pramenné literatury), jsou překladatelé uvedeni v příslušné poznámce, ostatní bibliografické údaje jsou uvedeny v soupisu literatury. Biblické texty jsou vesměs citovány z Českého ekumenického překladu, pokud nebylo zapotřebí pořídit překlad vlastní.

Na tomto místě bych také ráda poděkovala všem svým bývalým studentům na Jaboku i současným na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy, protože to byli právě oni, kdo mě svými otázkami a námitkami přiměli, abych se s daným tématem vypořádala co možná nejdůkladněji, což nakonec vedlo až ke vzniku této knihy. Psaní, bádání a přemýšlení nad jednotlivými otázkami mi díky nim činilo velké potěšení, zejména proto, že jsem se s nimi mohla o výsledky své práce dělit a oni je vděčně přijímali. Jim především a všem lidem zajímavajícím se o toto období je moje práce určena. Doufám, že v ní zbylo i něco z oné prvotní fascinace, byť mou snahou bylo podat co možná nejstřízlivější obraz toho, co se tenkrát dělo.

Mé poděkování patří všem, kteří mi s prvním i opraveným a doplněným druhým vydáním této knihy pomáhali. Můj velký dík patří dnes zejména nakladatelství Karolinum a jeho redakčnímu týmu.

PŘÍLOHY

Přehled římských císařů do r. 138 n. l.

60 př. n. l. první triumvirát: Caesar, Pompeius, Crassus
46 př. n. l. Gaius Iulius Caesar jmenován imperátorem a diktátorem
44 př. n. l. Gaius Iulius Caesar zavražděn
43 př. n. l. druhý triumvirát: Antonius, Oktavián a Lepidus
31 př. n. l. bitva u Actia – Antonius a Kleopatra poraženi
30 př. n. l. Antoniova a Kleopatřina sebevražda

Iuliovsko-claudiovská epocha

16. 1. 27 př. n. l. Oktavián dostává titul Augustus: počátek období principátu, který trval až do r. 305 (Dioklecian)

2 př. n. l. Augustus pater patriae

31/27 př. n. l. – 14 n. l. vláda Augustova (zemřel 19. 8. 14)

12/13 spoluregent Tiberius

14–37 vláda císaře Tiberia

37–41 vláda císaře Caliguly

41–54 vláda císaře Claudia

54–68 vláda císaře Nerona

68–69 císaři Galba, Otho, Vitellius

Flaviovci

69–79 vláda císaře Vespasiána

79–81 vláda císaře Tita

81–96 vláda císaře Domiciána

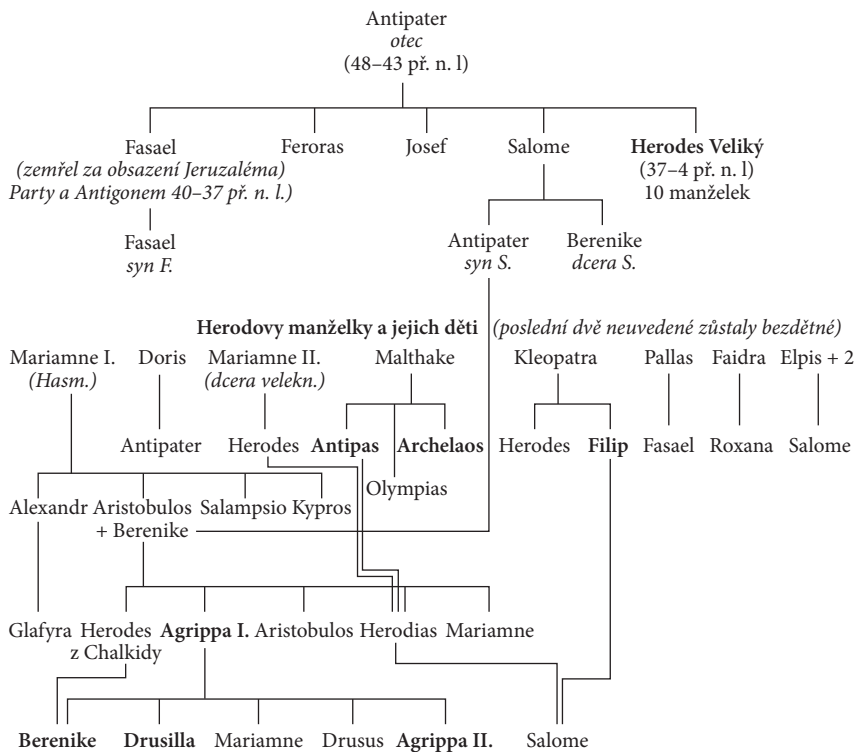
96–98 vláda císaře Nervy

98–117 vláda císaře Trajána

117–138 vláda císaře Hadriána

Rodokmen Herodovců

Osoby zmiňované v Novém zákoně jsou zvýrazněny (dvojité čáry znamenají manželský vztah).



Herodovci uvedení v Novém zákoně

Herodes Veliký (37–4 př. n. l.)	(Mt 2,1.3.7.12n.13.15n.16.19.22; L 1,5; Sk 23,35 – palác Herodův)
H. Archelaos (4. př. n. l. – 6 n. l.)	syn Malthaké, etnarcha, vládce v Judsku a Samařsku, zemřel ve vyhnanství v Galii (Mt 2,22)
H. Antipas (4. př. n. l. – 39 n. l.)	syn Malthaké, tetrarcha, vládce v Galileji a Pereji; manžel Herodiady, zemřel ve vyhnanství v Galii (Mt 14,1.3.6; Mk 6,14.16n.18.20–22; 8,15; L 3,1.19; 8,3; 9,7.9; 13,31; 23,7n., 8.11n.15; Sk 4,27; 13,1); v NZ je nazýván Herodes a ve scéně oslav narozenin nese titul král
Herodias	manželka Heroda, někdy zvaného Boethos, v Římě (v NZ mylně nazvaného Filip), syna Heroda Velikého a Mariamne II, posléze manželka Heroda Antipy, matka Salome (Mt 14,3.6; Mk 6,17.19.22; L 3,19)
Filip (4. př. n. l. – 34 n. l.)	syn Kleopatry, tetrarcha, vládce severních a severovýchodních částí (Gaulanitis, Trachonitis, Itureja, Batanea), manžel Salome (L 3,1; Cesareia Filipova – Mk 8,27; Mt 16,13)
Salome	nejmenována přímo, dcera Herodiady a Heroda, někdy zv. Boethos (syna Mariamne II., dcery velekněze), manželka Filipa, syna Heroda Velikého (viz Mk 6,21–28par)
H. Agrippa I. (37/40–44 n. l.)	syn Aristobula, popraveného syna Mariamne a Heroda Velikého, král (Sk 12.1 – král: 12,6.11.19.21) – ve Sk vystupuje pod jménem Herodes
Agrippa II. (50 – asi 90 n. l.)	syn Agrippy I., ve Sk nazýván král, vládce nad územím po Filipovi (Sk 25,13.22–24.26; 26,1.19.27n.32)

Bereniké

dcera Agrippy I., sestra Agrippy II.,
milénka císaře Tita (Sk 25,13.23; 26,30)

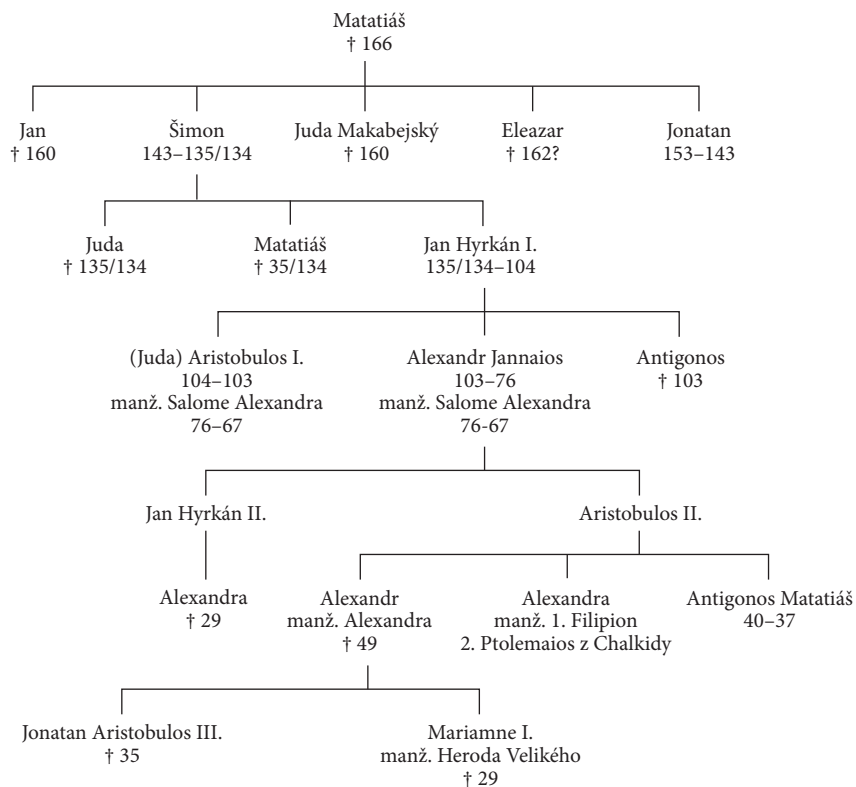
Drusilla

manželka prokurátora Antonia Felixe
(Sk 24,24)

Rodokmen Hasmoneovců

168–63 př. n. l.

Rodokmen Hasmoneovců 168–63 př. n. l.



Makabejští – Hasmoneovci

Juda Makabejský	vedení války proti Antigonu IV. Epifanovi za osvobození, očištění chrámu (r. 168–164 př. n. l.), padl v boji v r. 160 př. n. l.
Jonatan	pokračovatel, etnarcha a velekněz, úkladně zavražděn (Zločinný kněz?)
Šimon	samostatný stát, velekněz
Jan	padl v bitvě
Eleazar	padl v boji (zahynul pod slonem)
Jan Hyrkán I.	judaizace jihu (Idumeje); se svými dvěma syny zavražděn zetěm, veleknězem (Zločinný kněz?)
Aristobulos	judaizace severu, nechal uvěznit svého bratra a matku, zavražděn
Alexandr Jannaios	vzal si vdovu po svém bratru Salome Alexandru, královský titul, velekněz
Salome Alexandra	vládla po smrti svého muže, veleknězem její syn Hyrkán II.; po její smrti zápas mezi oběma syny, zásah Říma (Pompeius) r. 63 př. n. l., konec vlády hasmoneovské dynastie
Aristobulos II.	odvlečen do Říma i s dcerou a synem Antigonem
Antigonos	za pomoci Partů se zmocnil Jeruzaléma, jmenován jimi králem, poražen Herodem Velikým
Jonatan Aristobulos III.	bratr Mariamne, ženy Heroda Velikého, Herodem jmenován veleknězem, na jeho rozkaz utopen
Mariamne I.	žena Heroda Velikého, měla s ním syny Alexandra a Aristobula, které nechal Herodes Veliký popravit; popravena, babička Agrippy I. (syn Aristobula)

BIBLICKÉ ZKRATKY

Starý zákon

I. Knihy kanonické

Gn První Mojžíšova (Genesis)
Ex Druhá Mojžíšova (Exodus)
Lv Třetí Mojžíšova (Leviticus)
Nu Čtvrtá Mojžíšova (Numeri)
Dt Pátá Mojžíšova (Deuteronomium)
Joz Jozue
Sd Soudců
Rt Rút
1 S První Samuelova
2 S Druhá Samuelova
1 Kr První Královská
2 Kr Druhá Královská
1 Pa První Paralipomenon (1. letopisů)
2 Pa Druhá Paralipomenon (2. letopisů)
Ezd Ezdráš
Neh Nehemjáš
Est Ester
Jb Jób
Ž Žalmy
Př Přísloví
Kaz Kazatel
Pís Píseň písni
Iz Izajáš
Jr Jeremjáš
Pl Pláč
Ez Ezechiel
Da Daniel

Oz Ozeáš
Jl Jól
Am Ámos
Abd Abdijáš
Jon Jonáš
Mi Micheáš
Na Nahum
Abk Abakuk
Sf Sofonjáš
Ag Ageus
Za Zacharjáš
Mal Malachiáš

II. Knihy deuterokanonické

Tób Tóbit – Tóbijáš
Júd Judit
Est Přídavky k Ester
Mdr Kniha moudrosti
Sír Sírachovec
Bár Báruk (a List Jeremjášův)
Da Přídavky k Danielovi
Tři muži v rozpálené peci
Zuzana
Bél a drak
1 Mak První Makabejská
2 Mak Druhá Makabejská

Nový zákon

Mt (Matouš) Evangelium podle Matouše
Mk (Marek) Evangelium podle Marka
L (Lukáš) Evangelium podle Lukáše
J (Jan) Evangelium podle Jana
Sk Skutky apoštolské
Ř List Římanům
1 K První list Korintským
2 K Druhý list Korintským
Ga List Galatským
Ef List Efezským
F(p) List Filipským
Ko List Koloským

1 Te První list Tesalonickým
2 Te Druhý list Tesalonickým
1 Tm První list Timoteovi
2 Tm Druhý list Timoteovi
Tt List Titovi
Fm List Filemonovi
Žd List Židům
Jk List Jakubův
1 P(t) První list Petrův
2 P(t) Druhý list Petrův
1 J První list Janův
2 J Druhý list Janův
3 J Třetí list Janův
Ju List Judův
Zj Zjevení Janovo

ZKRATKY A VYSVĚTLIVKY

Běžné jazykové zkratky (jako aj., apod., ad., atd., tj., mj.) používané v češtině neuvádíme.

Bd.	Band (svazek)
CBS	Centrum biblických studií
CDK	Centrum pro demokracii a kulturu (nakladatelství a vydavatelství v Brně)
ČBS	Česká biblická společnost
ČEP	Český ekumenický překlad (bible)
ČSP	Český studijní překlad (bible)
Did	Didaché, Učení dvanácti apoštolů, mimobiblický křesťanský spis datovaný do konce 1. až poloviny 2. století n. l.
Diss. ed.	Dissertationes (Rozmluvy) – spis stoického filosofa Epikteta vydavatel, editor
EWNT	Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament
4 Ezd	4. kniha Ezdrášova, mimobiblický apokryfní spis
1 Hen	1. Henoch (etiopský), mimobiblický apokryfní spis
hrsg.	vydáno
Jub	Knihy Jubileí, mimobiblický židovský spis
1 Klem	1. list Klementův, křesťanský spis z konce 1. století
Log	logion, výrok (v rámci apokryfního Tomášova evangelia)
LXX	Septuaginta, řecký překlad Starého zákona
n.	následující
nn.	následující, a další
par	paralelní, tj. odpovídající místa (v synoptických evangeliích)
PBK	Papežská biblická komise
Q	Logionquelle, hypotetický pramen Ježíšových výroků
1 QH	Chvalozpěvy, text poetického charakteru (z Kumránu)
1 QS	Řád Jednoty, text obsahující základní ustanovení pro komunitu esejců v Kumránu (z Kumránu)

1 QSa	Řád sboru, text obsahující pravidla života pro Izrael posledních dnů (z Kumránu)
Taan	Ta'anit, traktát v Talmudu (o postech)
Test XII	Závěť 12 patriarchů, mimobiblický židovský apokryfní spis
TmEv, Tomáš	Tomášovo evangelium, apokryfní spis; sbírka gnosticky přepracovaných Ježíšových logií (výroků)
SkTm	Skutky Tomášovy, apokryfní spis o působení apoštola Tomáše
syr Bar	též 2 Bár (Bárukova apokalypsa), mimobiblický židovský apokryfní spis, dochovaný v syrštině
Žid. starož.	Židovské starožitnosti (Dějiny Židů – viz Frolíková), dílo Josepha Flavia, dokončené v letech 93–94; je uváděno obojí používané číslování (kniha, kapitola, odstavec – paragraf/verš)
Sitz im Leben	postavení v životě, zakotvení určitého lit. žánru (lit. formy) v sociální realitě (např. liturgii, katechezi, každodenním životě apod.)
Š'mone ezre	tzv. modlitba 18 požehnání, jedna ze základních židovských modliteb, používaná pravděpodobně již v době Ježíšově v rámci denní modlitby
Etnarcha	vladařský titul (vládce národa)
Tetrarcha	panovnický titul, úřední kníže (panovník čtvrtiny)
Tridentský koncil	1546–1563
2. vatikánský koncil	1962–1965
Dei Verbum	jedna ze čtyř konstitucí (hlavních dokumentů) 2. vatikánského koncilu; je věnován otázkám inspirace, vztahu Starého a Nového zákona, vzniku a výkladu biblických textů
Sancta Mater Ecclesia	instrukce PBK z r. 1964 O historické pravdivosti evangelií, zaměřená na objasnění vzniku Nového zákona (3 etapy)
Výklad bible v církvi	dokument PBK z r. 1993, věnovaný problematice různých způsobů výkladu biblického textu

Přepisy řeckých, latinských a hebrejských slov jsou psány kurzívou. Pro plynulost čtení jsou všechny citace uváděny česky.

REDAKČNÍ POZNÁMKA

Pravopis v základním textu odpovídá normě stanovené Pravidly českého pravopisu (Academia 2006), u dublet se držíme redakčního úzu a dáváme přednost rozšířenější či tradičnější podobě.

V citacích respektujeme pravopis daného pramene, popř. jeho překladu, pokud není užitý tvar v zásadním rozporu s pravopisnou normou.

Biblické zkratky, stejně jako citace, užívání velkých písmen a pravopis názvů lokalit (např. Efez, Césareia) vycházejí z ekumenického překladu Bible, Česká biblická společnost 2002.

BIBLIOGRAFIE

- Aristeas. In: *Knihy tajemství a moudrosti I* (Mimobiblické židovské spisy: Pseudepigraphy). Praha: Vyšehrad 1995, s. 19–77.
- Balz, Horst: Pseudoprofetes. In: Balz, Horst – Schneider, Gerhard (ed.): *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament III*. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: Kohlhammer 1980, s. 1190–1191.
- Baumert, Norbert: *Antifeminismus bei Paulus? Einzelstudien*. Würzburg: Echter Verlag 1992.
- Baumert, Norbert: *Ehelosigkeit und Ehe im Herrn. Eine Neuinterpretation von 1 Kor 7*. 2. vyd. Würzburg: Echter Verlag 1986.
- Baumert, Norbert: *Frau und Mann bei Paulus. Überwindung eines Missverständnisses*. 2. vyd. Würzburg: Echter Verlag 1993.
- Beck, Eleonore: Das Hohelied. In: Eugen Sitarz (ed.): *Höre, Israel! Jahwe ist einzig*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1987, s. 239–243.
- Beckwith, R. T. – Hörster, G.: Ältester. In: *Das Grosse Bibellexikon I*. Nëm. vyd. Wuppertal-Giessen 1987–1989, s. 51.
- Bič, Miloš: *Ze světa Starého zákona II*. Praha: Kalich 1989.
- Blinzer, Josef: *Der Prozess Jesu: das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus auf Grund der ältesten Zeugnisse dargestellt und beurteilt*. 4. vyd. Regensburg: Pustet 1969.
- Bornkam, Günter: *Ježíš Nazaretský*. Praha: Kalich 1975.
- Bösen, Willibald: *Galiläa. Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu*. Freiburg – Basel – Wien: Herder 1998.
- Broer, Ingo: *Einleitung in das Neue Testament I., II.* Würzburg: Echter Verlag 2006.
- Brown, Peter: Spätantike. In: Paul Veyne – Philippe Aries – Georges Duby (ed.): *Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich*. Frankfurt am Main: S. Fischer 1995 (Geschichte des Privaten Lebens 1).
- Brown, Peter: *Tělo a společnost. Muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2000.
- Brown, Raymond E: *Ježíš v pohledu Nového zákona*. Praha: Vyšehrad 1998.

- Bruce, F. F.: Quirinius. In: *Das Grosse Bibellexikon* II. Něm. vyd. Wuppertal – Giessen 1987–1989, s. 1259.
- Brož, Jaroslav: Církev a synagoga v prvním století. Dialog a kontroverze. *Teologické texty* 1 (10), 1999, s. 11–14.
- Brož, Jaroslav: Melchisedech v listu Židům a v kumránských textech. In: P. Kubín (ed.): *Sborník KTF III*. Praha: Karolinum 2000, s. 9–23.
- Brož, Jaroslav: Moudrost k uzdravení. Setkání řecko-římské moudrosti s uzdravujícím mesiášským Učitelem – Kristem. *Teologické texty* 17 (3), 2006, s. 142–144.
- Brož, Jaroslav: Některé přístupy k otázce „historického Ježíše“ a jejich zhodnocení. In: J. Brož – M. Mikulicová (ed.): *Sborník KTF VIII – K 100. výročí narození prof. ThDr. Jana Merella*. Praha: Karolinum 2006, s. 27–50.
- Brož, Jaroslav: Telos nomu a interpretace Ř 9,30–10,10. In: Ladislav Tichý – Dominik Opatrný (ed.): *Apoštol Pavel a Písmo. Sborník příspěvků z konference*. Olomouc: Univerzita Palackého 2009, s. 5–30.
- Brož, Jaroslav: *List Židům*. Praha: CBS–ČBS 2105.
- Bühner, Jan-Adolf: Apostolos. In: Balz, Horst – Schneider, Gerhard (ed.): *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament I*. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: Kohlhammer 1980, s. 342–351.
- Burian, Jan: *Římské impérium. Vrchol a proměny antické civilizace*. Praha: NS Svoboda 1997.
- Cohen, Abraham: *Talmud pro každého. Historie, struktura a hlavní témata Talmudu*. Praha: Sefer 2006.
- Cohen, Shaye J. D.: *From the Maccabees to the Mishnah*. 2. vyd. Louisville: Westminster John Knox Press 2006.
- Collins, Raymond F.: Paul, as Seen Through His Own Eyes. *Louvain Studies* 8 (1980–1981). In: *Studies*, s. 348–381.
- Collins, Raymond F.: *The Birth of the New Testament*. New York 1993.
- Conzelmann, Hans: *Geschichte des Urchristentums*. 2. vyd. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971.
- Cooper, John: *Eat and be satisfied. A Social History of Jewish Food*. Northvale – New Jersey – London: Jason Aronson Inc. 1994.
- Didaché: Učení Páně skrze Dvanáct apoštolů národům*. Praha: Stauros 1994 (Nekanonické knihy Nového zákona).
- Dospěl, Marek: Hledat první křesťany v egyptském písku. In: *Parrésie. Revue pro východní křesťanství*. Praha 2007.
- Dospěl, Marek: *Jidášovo evangelium (překlad, úvod a komentář)*. Praha: KLP 2006.
- Dostálová, Růžena – Hošek, Radislav: *Antická mystéria*. Praha: Vyšehrad 1997.
- Dus, Jan A. (ed.): *Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy I*. Praha: Vyšehrad 2003.
- Dus, Jan A. (ed.): *Příběhy apoštolů. Novozákonní apokryfy II*. Praha: Vyšehrad 2003.
- Ebner, Martin: *Leidenslisten und Apostelbrief. Untersuchungen zur Form, Motivik und Funktion der Peristasenkataloge bei Paulus*. Würzburg: Echter Verlag 1991.

- Elliger, Winfried: *Mit Paulus unterwegs in Griechenland. Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth*. Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk 2007.
- Eisenbaum, Pamela: *Paul Was Not a Christian. The Original Message of a Misunderstood Apostle*. New York: HarperOne 2010.
- Eusebius Pamphili: *Církevní dějiny*. Přel. J. J. Novák. Praha: Česká katolická charita v Ústředním církevním nakladatelství 1988.
- Evangelium pravdy*. Ed. a přel. Zdeněk Kratochvíl, předmluva Jan Bourek. Praha: Herrmann & synové 1994.
- Filón Alexandrijský: *O stvoření světa. O gigantech. O neměnnosti boží*. Překl. komentář a studie M. Šedina. Praha: Oikymenh 2001.
- Fischer, Karl Martin: *Das Urchristentum*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1985 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/1).
- Flavius, Josephus: *Jüdische Altertümer*. 8. vyd. Wiesbaden: Fourier Verlag 1989.
- Flavius, Josephus: *Jüdische Altertümer*. 8. vyd. Wiesbaden: Marix Verlag 2004.
- Flavius, Josephus: *O starobylosti Židů*. Praha: Odeon 1998.
- Flavius, Josephus: *O starobylosti Židů. Můj život*. Předmluva Růžena Dostálová a Stanislav Segert. Praha: Arista and Baset and Maitrea 2006.
- Flavius, Josephus: *Válka židovská*. Předmluva Stanislav Segert. Praha, SNKL 1965.
- Flusser, David: *Ježíš*. Praha: Oikyméné 2002.
- Flusser, David – Freedholm, David M.: Podobenství o nepoctivém správci. In: J. Charlesworth (ed.): *Ježíš a svitky od Mrtvého moře*. Praha: Vyšehrad 2000, s. 187–206.
- Frankemölle, Hubert: *Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte-Verlauf-Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.)*. Stuttgart: Kohlhammer 2006.
- Frolíková, Helena: *Rané křesťanství očima pohanů. Svědectví řecky a latinsky píšících autorů 1.–2. století*. Praha: H&H 1992.
- Funda, O. A.: *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha: Karolinum 2007.
- Gillman, Neil: *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*. Praha: Vyšehrad 2007.
- Giesen, Marlis: Der Streit um Kopfbedeckung oder Frisur in 1 Kor 11,2–16. *Bibel und Kirche* 57 (3), 2002, s. 134–138.
- Gnilka, Joachim: Die urchristliche Hausgemeinde. In: P. Kubín (ed.): *Sborník KTF III*. Praha: Karolinum 2000, s. 51–56.
- Gnilka, Joachim: *Ježíš Nazaretský – Poselství a historie*. Praha: Vyšehrad 2001.
- Goldingay, John: *Israel's Life, Westmont* (Il.). InterVarsity Press 2009.
- Gorman, Michael J.: *Apostle of the Crucified Lord. A Theological Introduction to Paul and His Letters*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans 2004.
- Grundmann, Walter: Das palästinensische Judentum im Zeitraum zwischen der Erhebung der Makkabäer und dem Ende des Jüdischen Krieges. In: Walter Grundmann – Johannes Leopoldy (ed.): *Umwelt des Urchristentums I*. 6. vyd. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1982, s. 143–291.

- Haacker, Klaus: *Paulus. Der Werdegang eines Apostels*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1997.
- Haensch, Rudolf – Zangenberg, Jürgen: Antiochia. In: Klaus Scherberich (ed.): *Neues Testament und Antike Kultur. Familie, Gesellschaft, Wirtschaft*. Sv. 2. Neukirchen: Neukirchener 2005, s. 133–138.
- Hegermann, Harald: Das hellenistische Judentum. In: Walter Grundmann – Johannes Leopoldy: *Umwelt des Urchristentums* I. 6. vyd. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1982, s. 292–345.
- Hennecke, Edgar. *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* I, II. Ed. Wilhelm von Schneemelcher. 2. vyd. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1970.
- Hengel, Martin: *Die Zeloten I. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.* 2. vyd. Leiden 1976.
- Hengel, Martin: *Judentum und Hellenismus*. 3. vyd. Tübingen: J. C. B. Mohr 1988.
- Holz, Traugold: *Ježíš z Nazareta*. Praha: Vyšehrad 1992.
- Hoppe, Rudolf: *Jesus von der Krippe an den Galgen*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1996.
- Hřebík, Josef: *Jak se utvářel Nový zákon*. Praha: Pastorační středisko při Arcibiskupství pražském 1997.
- Hřebík, Josef: *Jak zacházet se starozákonními texty*. Praha: Pastorační středisko při Arcibiskupství pražském 2002.
- Hřebík, Josef: *Lest cestou k požehnání? Pokus o nalezení hermeneutického klíče ke Gn 27,1–45 pomocí komplexní exegetické analýzy*. Praha: Karolinum 2001.
- Hřebík, Josef: Starozákonní východiska k Eucharistii. In: J. Hojda (ed.): *Eucharistie – mysterium fidei*. Svitavy: Trinitas, 2002, s. 12–26.
- Hřebík, Josef: Starozákonní východiska nauky o Matce Páně. In: J. Hojda (ed.): *Maria z Nazareta. Plnost člověka a jádro církve*. Svitavy: Trinitas 2003, s. 47–61.
- Chalupa, Petr: *Královna Ester. Kniha Ester v pohledu synchronním a diachronním*. Svitavy: Trinitas 1999.
- Chalupa, Petr: Krutost nebo sebeobrana Židů v deváté kapitole knihy Ester? *Studia Theologica* 7 (26). Olomouc: Univerzita Palackého 2006, s. 48–54.
- Chapman, David W.: *Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion*. Tübingen: Mohr Siebeck 2008.
- Charlesworth, James H. (ed.): *Ježíš a svitky od Mrtvého moře*. Praha: Vyšehrad 2000.
- Jeremias, Joachim: *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil – Die Verkündigung Jesu*. 4. vyd. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1988.
- Johnson, Luke Timothy: *Among the Gentiles. Greco-Roman Religion and Christianity*. New Haven: Conn., Yale Univ. Press (The Anchor Yale Bible reference Library) 2010.
- Johnson, Paul: *Dějiny židovského národa*. Praha: Rozmluvy – Panorama 1995.
- Josef a Asenat. In: *Knihy tajemství a moudrosti III* (Mimobiblické židovské spisy: Pseudepigrafy). Praha: Vyšehrad 1999, s. 210–236.

- Kellermann, Mechtild – Mędala, Stanislav – Piccirillo, Michele – Sitarz, Eugen: *Welt aus der die Bibel kommt*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1982.
- Kertelge, Karl (ed.): *Der Prozess gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung*. 2. vyd. Freiburg – Basel – Wien: Herder 1989.
- Kertelge, Karl: *Gemeinde und Amt im Neuen Testament*. München: Kösel 1972.
- Kim, Byung-Mo: *Die paulinische Kollekte*. Tübingen – Basel: Francke 2002 (TANZ, 38).
- Klauck, Hans-Josef: *Anknüpfung und Widerspruch. Das frühe Christentum in der multi-religiösen Welt der Antike*. München: Katholische Akademie in Bayern 2002.
- Klauck, Hans-Josef: Die Hausgemeinde als Lebensform im Urchristentum. In: *Gemeinde-Amt-Sakrament*. Würzburg: Echter Verlag 1989, s. 11–28.
- Klauck, Hans-Josef: *Die religiöse Umwelt des Urchristentums* I, II. Stuttgart – Berlin – Köln: Kolhammer 1995.
- Klauck, Hans-Josef: Die Sakramente und der historische Jesus. In: *Gemeinde-Amt-Sakrament*. Würzburg: Echter Verlag 1989, s. 273–285.
- Klauck, Hans-Josef: Gemeinde ohne Amt? Erfahrungen mit der Kirche in den johanneischen Schriften. In: *Gemeinde-Amt-Sakrament*. Würzburg: Echter Verlag 1989, s. 195–222.
- Klauck, Hans-Josef: Gespaltene Gemeinde. Der Umgang mit den Sezessionisten im ersten Johannesbrief. In: *Gemeinde-Amt-Sakrament*. Würzburg: Echter Verlag 1989, s. 59–68.
- Klauck, Hans-Josef: *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*. Münster 1982 (Aschendorff – Neutestamentliche Abhandlungen – Neue Folge 15).
- Knihy tajemství a moudrosti I. Mimobiblické židovské spisy: Pseudepigrafy*. Praha: Vyšehrad 1995 (Aristeas; Henoch I, II; Závěti dvanácti patriarchů. Sibylliny věštby, Žalmy Šalamounovy).
- Knihy tajemství a moudrosti II. Mimobiblické židovské spisy: Pseudepigrafy*. Praha: Vyšehrad 1998 (Jubilea; Mučednictví a nanebevzetí Izaiášovo; 3. kniha Ezdrášova; 4. kniha Ezdrášova; 2. kniha Bárukova; Jákobova modlitba; Život Adama a Evy).
- Knihy tajemství a moudrosti III. Mimobiblické židovské spisy: Pseudepigrafy*. Praha: Vyšehrad 1999 (3. kniha Makabejská; 4. kniha Makabejská; Zjevení Abrahámovo; Závěť Abrahámova; Nanebevzetí Mojžíšovo; Modlitba Menašeho; Ódy Šalamounovy; Syrské žalmy; Josef a Asenat).
- Koch, Dietrich-Alex: Korinth. In: Klaus Scherberich (ed.): *Neues Testament und Antike Kultur. Familie, Gesellschaft, Wirtschaft*, sv. 2. Neukirchen: Neukirchener 2005, s. 159nn.
- Krinetzki, Günter: *Hoheslied*. 2. vyd. Stuttgart: Echter Verlag 1980 (Die neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament).
- Kroll, Gerhard: *Auf den Spuren Jesu*. 10., rozšířené vyd. Leipzig: St. Benno Verlag 1988 (české vydání *Po stopách Ježíšových*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2002).

- Kunetka, František: *Eucharistie v křesťanské antice*. Olomouc: CMTF UP 2004.
- Kunetka, František: *Židovské kořeny křesťanské anafory*. Olomouc: CMTF UP 1994.
- Lapide, Pinchas: *Kdo byl vinen Ježíšovou smrtí?*. Brno: CDK 1995.
- Leutzsch, Martin: Verschuldung und Überschuldung, Schuldenerlass und Sündenvergebung. Zum Verständnis des Gleichnisses Mt 18,23–35. In: M. von Crüsemann – W. Schottroff (ed.): *Schuld und Schulden*. München: Chr. Kaiser 1992 (Kaiser-Taschenbücher 121).
- Lindner, Ruth: Frau und Beruf in der früheren römischen Kaiserzeit. *Bibel und Kirche* 57 (3), 2002, s. 153–157.
- Lohfink, Gerhard: *Jetzt verstehe ich die Bibel. Sachbuch zur Formkritik*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1973/1992.
- Machovec, Milan: *Ježíš pro moderního člověka*. Praha: Orbis 1990.
- Malina, Bruce J.: *Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten*. 2. vyd. Stuttgart – Berlin – Köln: Kolhammer 1993.
- Mareček, Petr: *Úvod do studia Nového zákona*. Olomouc: Matice cyrilometodějská 2002.
- Marguerat, Daniel: *Člověk z Nazaretu. Co dnes vlastně víme o Ježíšovi*. Třebenice: Mlýn 1996.
- Marguerat, Daniel: *Úvod do Nového zákona. Historie, písmo, teologie*. Jihlava: Mlýn 2014.
- Martin, Luther. H.: *Helénistická náboženství*. Brno: Masarykova univerzita 1997.
- März, Claus-Peter: „Der neue lebendige Weg durch den Vorhang hindurch...“ Zur Soteriologie des Hebräerbriefes. In: *Studien zum Hebräerbrief*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2005, s. 141–158.
- März, Claus-Peter: *Siehe, Zion, dein König kommt zu dir... Eine traditionsgehistorische Untersuchung zur Einzugsperikope*. Leipzig: St. Benno-Verlag 1980.
- Matoušek, Jaroslav: *Gnose čili Tajné učení náboženské posledních století pohanských a prvních křesťanských*. Praha: Hermann a synové reprint 1995.
- Matthiae, Karl – Thiel, Winfried: *Biblische Zeittafeln*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1985.
- Merklein, Helmut: *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*. Stuttgart 1983.
- Merklein, Helmut: *Studien zu Jesus und Paulus*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1998 (WUNT, 105).
- Millard, A. M.: Alexandria. In: *Das Grosse Bibellexikon I*. Wuppertal-Giessen: R. Brockhaus-Brunnen 1988, s. 43–45.
- Mitchell, Alan: Freundschaft. In: Klaus Scherberich (ed.): *Neues Testament und Antike Kultur*, sv. 2. Neukirchen: Neukirchener 2005, s. 75–79.
- Noelithlich, Karl Leo: Städte des Mittelmeergebietes: Entwicklung und Institutionen. In: Klaus Scherberich (ed.): *Neues Testament und Antike Kultur*, sv. 2. Neukirchen: Neukirchener 2005, s. 116–123.
- Nosek, Bedřich – Damohorská, Pavla: *Úvod do synagogální liturgie*. Praha: Karolinum 2005.

- Oeming, Manfred: *Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu*. Praha: Vyšehrad 2001.
- Öhler, Markus: Antikes Vereinswesen. In: Klaus Scherberich (ed.): *Neues Testament und Antike Kultur*, sv. 2. Neukirchen: Neukirchener 2005, s. 79–85.
- Otto, Rudolf: *Posvátno. Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Praha: Vyšehrad 1998.
- Ovečka, Libor: *Oblouk vývoje církevní nauky o homosexualitě a homosexuálním jednání od r. 1975 do 2005*. Brno: CDK 2008.
- Ovečka, Libor: Odvážení desátků. *Naše rodina* 38, 2003, s. 22.
- Pauly, Dieter: Gott oder Mammon: Die Wiederherstellung der Ökonomie. Bibelarbeit zu Lukas 16,1–13. In: F.-W. von Marquardt – D. Schellong – M. Weinrich (edd.): *Einwürfe Nr. 6. Die Bibel gehört uns*. München: Chr. Kaiser 1990, s. 124–156.
- Pauly, Dieter: „Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon“ (L 16,13). Die Wiederherstellung einer gerechten Ökonomie und die Bekehrung eines Managers. In: Kuno Füssel – Franz Segbers (ed.): „... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit“ *Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie*. Luzern: Exodus, s. 187–202.
- Pirkej Avot. *Výroky Otců. Traktát Babylónského talmudu s paralelním českým překladem a komentářem*. Překlad a komentář Bedřich Nosek. Praha: Sefer 1994.
- Plinius ml.: *Gaius. Dopisy/Pliniovy dopisy*. Přel. R. Kuthan. Praha: Leichter 1942.
- Plutarchos: *O lásce*. Přel. Zdeněk K. Vysoký. Praha: Odeon 1966.
- Pokorný, Petr (ed.): *Hermeneutika jako teorie porozumění. Od základní otázku jazyka k výkladu bible*. Praha: Vyšehrad 2005.
- Pokorný, Petr: *Ježíš Nazaretský: historický obraz a jeho interpretace*. Praha: Oikuméné 2005.
- Pokorný, Petr: *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha: Vyšehrad 1993.
- Pokorný, Petr: *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*. Praha: Vyšehrad 1986.
- Pokorný, Petr: *Řecké dědictví v Orientu. Helénismus v Egyptě a Sýrii*. Praha: Oikuméné 1993.
- Pokorný, Petr: *Vznik christologie*. Praha: Kalich 1988.
- Pokorný, Petr – Heckel, Ulrich: *Úvod do Nového zákona. Přehled literatury a teologie*. Praha: Vyšehrad 2013.
- Porsch, Felix: *Mnoho hlasů – jedna víra*. Praha: Zvon 1993.
- Pospíšil, Ctirad Václav: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal OP 2000.
- Pouč, Jan: *Náš letopočet*. Olomouc: Matice Cyrilometodějská 2005 (soukromý tisk studie z r. 1954?).
- Puccini-Delbey, Géraldine: *Sexuální život v Římě*. Praha: Levné knihy 2008.
- Riesner, Rainer: Ježíš, prvotní komunita a esejská čtvrt v Jeruzalémě. In: J. H. Charlesworth (ed.): *Ježíš a svitky od Mrtvého moře*. Praha: Vyšehrad 2000, s. 207–241.
- Ristow, Helmut: Politische und soziale Verhältnisse im Römischen Reich im ersten vor- und im ersten nachchristlichen Jahrhundert. In: Walter Grundmann – Jo-

- hannes Leopoldy (ed.): *Umwelt des Urchristentums* I. 6. vyd. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1982, s. 14–67.
- Ritz, Hans-Joachim: Biótikos. In: Balz, Horst – Schneider, Gerhard (ed.): *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* I. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: Kohlhammer 1980, s. 526n.
- Rohde, Joachim: Episkopos. In: Balz, Horst – Schneider, Gerhard (ed.): *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* II. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: Kohlhammer 1980, s. 89–91.
- Rohde, Joachim: Presbyteros. In: Balz, Horst – Schneider, Gerhard (ed.): *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* III. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: Kohlhammer 1980, s. 356–359.
- Roloff, Jürgen: *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1984 (Lizenzausgabe 1977).
- Roskovec, Jan: Hymnus o vyvýšení toho, který se ponížil: Fp 2,5–11. In: Petr Pokorný (ed.): *Hermeneutika jako teorie porozumění od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha: Vyšehrad 2005, s. 456–474.
- Roskovec, Jan: Kristova smírná oběť podle Ř 3,25. Pavlova soteriologická argumentace a její starozákonní pozadí. In: Ladislav Tichý – Dominik Opatrný (eds.): *Apoštol Pavel a Písmo*. Olomouc: Univerzita Palackého 2009.
- Rudolph, Kurt: *Gnóze. Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*. Praha: Vyšehrad 2010.
- Rüpke, Jörg: *Náboženství Římanů*. Praha: Vyšehrad 2007.
- Ryšková, Mireia: „Jetzt gibt es keine Verurteilung mehr für die, welche in Christus Jesus sind.“ *Einen bibeltheologische und fundamentalethische Untersuchung zum paulinischen en Christo-Gebrauch*. St. Ottilien: EOS Verlag 1993.
- Ryšková, Mireia: Muž jako hlava rodiny. Biblicko-teologická studie k Ef 5,21–6,9; Kol 3,18–4,1. In: *AUC Theologica* 2 (1), 2011, s. 63–86.
- Ryšková, Mireia: *Pavel z Tarsu a jeho svět*. Praha: Karolinum 2014.
- Saldarini, Anthony J.: *Pharisees, Scribes and Sadudcees in Palestinian Society*. Edinburgh: T&T Clark 1989.
- Sante, Carmino di: *Židovská modlitba. K počátkům křesťanské liturgie*. Praha: Oikumené 1995.
- Sasse, Markus: *Geschichte Israels in der Zeit des Zweiten Tempels. Historische Ereignisse-Archäologie-Sozialgeschichte-Religions- und Geistesgeschichte*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2004.
- Spisy apoštolských otců*. Praha: Kalich 2004.
- Segal, Alan F.: Vzkříšený Kristus a postavy andělského prostředníka. In: J. H. Charlesworth (ed.): *Ježíš a svitky od Mrtvého moře*. Praha: Vyšehrad 2000, s. 307–333.
- Segert, Stanislav: *Starověké dějiny Židů*. Praha: Svoboda 1995.
- Segert, Stanislav – Řehák, Robert – Bažantová, Šárka – Dušek, Jan: *Rukopisy od Mrtvého moře. Hebrejsko-česky*. 1. vyd. Praha: Oikumené 2007.

- Segert, Stanislav: Synové světla a synové tmy. In: Stanislav Segert – Robert Řehák – Šárka Bažantová – Jan Dušek: *Rukopisy od Mrtvého moře. Hebrejsko-česky*. 1. vyd. Praha: Oikuméné 2007, s. 13–224.
- Shi, Wenhua: *Paul's Message of the Cross as Body Language*. Tübingen: Mohr Siebeck 2008.
- Schäfer, Philipp: *Zur frühchristlichen Christologie*. Soukromý tisk: Passau 1995.
- Schäfer, Peter: *Dějiny Židů v antice. Od Alexandra Velikého po arabskou nadvládu*. Praha: Vyšehrad 2003.
- Schenke, Hans-Martin: Die Gnosis in Urchristentum I. In: Walter Grundmann, Johannes Leopoldy (ed.): *Umwelt des Urchristentums I*. 6. vyd. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1982, s. 371–415.
- Schenke, Ludger: *Urgemeinde. Geschichte und theologische Entwicklung*. Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer 1990.
- Schimanowski, Gottfried: Alexandria. In: Klaus Scherberich (ed.): *Neues Testament und Antike Kultur. Familie, Gesellschaft, Wirtschaft*, sv. 2. Neukirchen: Neukirchener 2005, s. 127–132.
- Schirmer, Ditrich: „Du nimmst, wo du nichts hingelegt hast“ (L 19,21). In: K. von Füssel – F. Segbers (ed.): *„... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit*. Salzburg: Verlag Anton Pustet 1995, s. 179–186.
- Schmeller, Thomas: *Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1995 (St. Bibelstudien 162).
- Schnackenburg, Rudolf: *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments I, II*. Freiburg – Basel – Wien: Herder 1988.
- Schnackenburg, Rudolf: Die johanneische Gemeinde und ihre Geisteserfahrung. In: R. von Schnackenburg – J. Ernst – J. Wanke (ed.): *Die Kirche des Anfangs. Festschrift für H. Schürmann*. Leipzig: S. Benno Verlag 1977, s. 277–306.
- Schnackenburg, Rudolf: *Jesus Christus im Spiegel der vier Evangelien*. Freiburg – Basel – Wien: Herder 1998.
- Schnackenburg, Rudolf: *Všechno může ten, kdo věří*. Praha: Vyšehrad 2000.
- Schnider, Franz: Profetes. In: Balz, Horst – Schneider, Gerhard (ed.): *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament III*. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: Kohlhammer 1980, s. 442–448.
- Schröger, Friedrich: *Der sogenannte „Wanderradikalismus Jesu“ als Verstehenshorizont radikaler Jesuworte* (separát).
- Schubert, Kurt: *Ježíš ve světle tradiční židovské literatury*. Praha: Vyšehrad 2003.
- Schwiehorst-Schönberger, Ludger: Das Hohelied. In: Erich Zenger u. a.: *Einleitung in das Alte Testament*. 2. vyd. Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer 1996, s. 270–276.
- Sitarz, Eugen (ed.): *Die Taten der Thekla. Geschichte einer Jüngerin des Apostels Paulus*. Ostfildern: Schwabenverlag 1996.

- Sitarz, Eugen (ed.): *Höre, Israel! Jahwe ist einzig*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1987.
- Stark, Rodney: *Cities of God. The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome*. New York (N.Y.): HarperCollins Publishers 2007.
- Stark, Rodney: *The Rise of Christianity. How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*. New York (N. Y.): HarperCollins Publishers 1997.
- Stegemann, E. W. – Stegemann, W.: *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*. Stuttgart – Berlin – Köln: Kolhammer 1995.
- Stendebach, Franz Josef: *Rufer wider den Strom. Sachbuch zu den Propheten Israels*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1985/1992.
- Störig, Hans Joachim: *Malé dějiny filozofie*. Praha: Zvon 1995.
- Struppe, Ursula – Kirchschläger, Walter: *Jak porozumět bibli. Úvod do Starého a Nového zákona*. Praha: Vyšehrad 2000.
- Stuhlmacher, Peter: *Biblische Theologie des Neuen Testaments* I, II. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992 (I), 1993 (II).
- Šedina, Miroslav: Logos a pneuma. Filón Alexandrijský a „gramatika“ hellenistické filozofie na počátku křesťanské éry. In: Filón Alexandrijský: *O stvoření světa. O gigantech. O neměnnosti boží*. Praha: Oikuméné 2001, s. 7–201.
- Tacitus: *Letopisy*. Praha: Svoboda 1975.
- Tajemství papýrů*. Vybral a přeložil Čestmír Vránek. Praha: Nakladatelství Svoboda 1972.
- Theissen, Gerd – Merz, Annette: *Der historische Jesus*. Göttingen: Vandenhoeck 1996.
- Theissen, Gerd: *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*. 3. vyd. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 2003.
- Theissen, Gerd: Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von Cor. XI s. 17–34. In: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. 3. vyd. Tübingen: J. C. B. Mohr/Paul Siebeck 1989, s. 290–317.
- Theissen, Gerd: *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*. 6. vyd. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus/Gerd Mohn 1990.
- Theissen, Gerd: Wanderradikalismus. Literarsoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum. In: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. 3. vyd. Tübingen: J. C. B. Mohr/Paul Siebeck 1989, s. 79–105.
- Theissen, Gerd: „Wir haben alles verlassen“ (Mc X,28). Nachfolge und soziale Entwurzelung der jüdisch-palästinischen Gesellschaft des 1. Jahrhunderts n. Chr. In: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. 3. vyd. Tübingen: J. C. B. Mohr/Paul Siebeck 1989, s. 106–141.
- Thiel, Wolfgang: Das Haus und seine Einrichtung. In: Klaus Scherberich (ed.): *Neues Testament und Antike Kultur*, sv. 2. Neukirchen: Neukirchener 2005, s. 9–16.

- Trebilco, Paul R.: *Jewish Communities in Asia Minor*. Cambridge-New York-Port Chester-Mebourne-Sydney: Cambridge University Press 1991.
- Trilling, Wolfgang: *Hledání historického Ježíše*. Praha: Vyšehrad 1993 (pův. něm. vydání *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*. Leipzig: St. Benno Verlag 1966).
- Vanoni, Gottfried: Verschuldung und Schuldenerlass. Die biblische Tradition und die christliche Praxis. *Ordensnachrichten* 34, 1995, sešit 5, s. 17–33.
- Venetz, Hermann-Josef: Frauen von Rang und Namen. Ein anderer Blick in paulinische Gemeinden. *Bibel und Kirche* 57 (3), 2002, s. 127–133.
- Vermes, Géza: *Ježíšovo umučení*. Praha: Paseka 2010.
- Veyne, Paul – Aries, Philippe – Duby, Georges (ed.): *Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich*. Frankfurt am Main: S. Fischer 1995 (Geschichte des Privaten Lebens 1).
- Vouga, François: *Dějiny raného křesťanství*. Praha – Brno: Vyšehrad/CDK 1997.
- Výklady ke Starému zákonu IV. Knihy prorocké*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1998.
- Weber, Beat: Alltagswelt und Gottesreich. Überlegungen zum Verstehenshintergrund des Gleichnisses vom „Schalksknecht“ (Matthäus 18,23–34). *BZ* 37, 1993, s. 161–182.
- Weber, Beat: „Vergeltung oder Vergebung? Matthäus 18,21–35 auf dem Hintergrund des Erlassjahres“. *Preslogische Zeitschrift* 50, 1994, s. 125–149.
- Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie. Ed. J. von Winckelmann. 5. vyd. Tübingen 1976.
- Weiser, Alfons: Diakoneo, Diakonia, Diakonos. In: Balz, Horst – Schneider, Gerhard (ed.): *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament I*. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: Kohlhammer 1980, s. 726–732.
- Weiser, Alfons: *Was die Bibel Wunder nennt. Ein Sachbuch zu den Berichten der Evangelien*. Stuttgart: Verlag KBW 1975.
- Wenham, David: *Paulus. Jünger Jesu oder Begründer des Christentums*. Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh 1999 (přeloženo z angl.), Benziger: Neukirchener Verlag, 1987.
- Wilckens, Ulrich: *Theologie des Neuen Testaments*, sv. I (Geschichte der urchristlichen Theologie), část 1 (Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa). Neukirchen-Vluyn, Neukirchener 2002.
- Wilckens, Ulrich: *Theologie des Neuen Testaments*. Sv. I (Geschichte der urchristlichen Theologie), část 2 (Jesu Tod und Auferstehung und die Entstehung der Kirche aus Juden und Heiden). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2002.
- Zenger, Erich u. a.: *Einleitung in das Alte Testament*. 2. vyd. Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer 1996.
- Zias, Joe – Charlesworth, James H.: Ukřižování – archeologie. Ježíš a kumránské svitky. In: J. H. Charlesworth (ed.): *Ježíš a svitky od Mrtvého moře*. Praha: Vyšehrad 2000, s. 278–294.

- Ziener, Georg: Die synoptische Frage. In: Josef Schreiner – Gerhard Dautzenberg (ed.): *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments*. Würzburg: Echter Verlag, s. 173–185.
- Zugmann, Michael: „Hellenisten“ in der Apostelgeschichte. *Historische und exegetische Untersuchungen zu Apg 6,1; 9,29; 11,20*. Tübingen: Mohr Siebeck 2009.
- Zwickel, Wolfgang: *Frauenalltag im biblischen Israel*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2005.

Komentáře

- Borse, Udo: *První a Druhý list Timotejovi, List Titovi*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2001.
- Brox, Norbert: *Die Pastoralbriefe. 1 Timotheus, 2 Timotheus, Titus*. 5. vyd. Regensburg: Pustet 1989
- Brož, Jaroslav: *List Židům*. Praha: CBS–ČBS 2015 (Český ekumenický komentář k NZ, sv. 16).
- Donahue, John R. – Harrington, Daniel J.: *Evangelium podle Marka*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005 (Sacra Pagina, sv. 2).
- Dus, Jan A.: *První list Petrův*. Praha: CBS–ČBS 2017 (Český ekumenický komentář k NZ, sv. 18).
- Ernst, Josef: *Das Evangelium nach Lukas*. Leipzig: St. Benno-Verlag 1984 (Lizenzausgabe 1977).
- Elliot, John H.: *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday 2000 (Anchor Bible 37B).
- Fitzmyer, Joseph A.: *Romans, A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday 1993 (Anchor Bible 33).
- Gnilka, Joachim: *Das Matthäusevangelium I*. Freiburg – Basel – Wien: Herder 1986.
- Gnilka, Joachim: *Das Evangelium nach Markus*. Leipzig: St. Benno-Verlag 1982 (Lizenzausgabe z řady EKK II/1,2).
- Gnilka, Joachim: *Der Kolosserbrief*. Freiburg – Basel – Wien: Herder 1980.
- Grundmann, Walter: *Das Evangelium nach Markus*. 9. vyd. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1984 (Theologische Handkommentare zum Neuen Testament, sv. 2).
- Haenchen, Ernst: *Die Apostelgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977.
- Harrington, Daniel J. (ed.): *Evangelium podle Matouše*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2003 (Sacra Pagina, sv. 1).
- Holz, Gottfried: *Die Pastoralbriefe*. 4. vyd. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1986 (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, sv. 13).
- Johnson, Luke T.: *Evangelium podle Lukáše*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005 (Sacra Pagina, sv. 3).
- Knoch, Otto: *1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief*. Würzburg: Echter Verlag 1988 (Die Neue Echter Bibel 14).

- Kremer, Jakob: *Das Lukasevangelium*. Würzburg: Echter Verlag 1988 (Die Neue Echter Bibel 3).
- Laub, Franz: *1. und 2. Thessalonicherbrief*. Würzburg: Echter Verlag 1985 (Die Neue Echter Bibel 13).
- Laub, Franz: *List Židům*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2001 (Malý stuttgartský komentář, sv. 14).
- Limbeck, Meinrad: *Evangelium sv. Marka*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1997 (Malý stuttgartský komentář, sv. 2).
- Limbeck, Meinrad: *Evangelium sv. Matouše*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1996 (Malý stuttgartský komentář, sv. 1).
- Müller, Paul-Gerhard: *Evangelium sv. Lukáše*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1998 (Malý stuttgartský komentář sv. 3).
- Mrázek, Jiří: *Janovo zjevení*. Praha: CBS-ČBS 2009.
- Pesch, Rudolf: *Das Markusevangelium I, II*. 2. vyd. Freiburg – Basel – Wien: Herder 1980.
- Pesch, Rudolf: *Die Entdeckung des ältesten Paulus-Briefes. Paulus neu gesehen. Die Briefe an die Gemeinde der Thessalonicher*. Freiburg – Basel – Wien: Herder 1984 (Herderbücherei 1167).
- Pokorný, Petr: *Výklad evangelia podle Marka*. Praha: Kalich 1974.
- Porsch, Felix: *Evangelium sv. Jana*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1998 (Malý stuttgartský komentář, sv. 4).
- Ryšková, Mireia: *List Koloským*. Praha: CBS-ČBS 2018 (Český ekumenický komentář k NZ, sv. 12).
- Ryšková, Mireia: *První list Tesalonickým*. Praha: CBS-ČBS 2007 (Český ekumenický komentář k NZ, sv. 13).
- Ryšková, Mireia: *Druhý list Tesalonickým*. Praha: CBS-ČBS 2015 (Český ekumenický komentář k NZ, sv. 14).
- Sand, Alexander: *Das Evangelium nach Matthäus*. Leipzig: St. Benno-Verlag 1989 (Lizenzausgabe 1986).
- Schmithals, Walter: *Der Römerbrief. Ein Kommentar*. Gütersloh: Mohn 1988.
- Schmithals, Walter: *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korinther briefen*. 2. vyd. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1965.
- Schnackenburg, Rudolf: *Matthäusevangelium I, II*. Würzburg: Echter Verlag 1987 (Die Neue Echter Bibel 1/1, 1/2).
- Schnackenburg, Rudolf: *Das Johannesevangelium I–IV*. Freiburg – Basel – Wien: Herder 1985.
- Schreiner, Josef: *Jeremia 1–25, 14*. 2. vyd. Würzburg: Echter Verlag 1985 (Kommentar zum Alten Testament).
- Schreiner, Thomas R.: *Romans*. Baker Books: Grand Rapids 1998 (Baker Exegetical Commentary on the New Testament 6).

Wilckens, Ulrich: *Der Brief an die Römer I–III*. 2. vyd. Neukirchen: Neukirchener Verlag/Benzigner Verlag 1989.

Církevní dokumenty

O historické pravdivosti evangelií. Dokument PBK z roku 1964.

Dei Verbum. Dogmatická konstituce 2. vatikánského koncilu z roku 1965.

Výklad bible v církvi. Dokument PBK z roku 1993. Praha: Zvon 1996.

Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské bibli. Dokument PBK. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2004.

Bible, synopse, Q

Bible. Český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost 1994.

The Greek New Testament. 3. vyd. Stuttgart: United Bible Societies 1983.

Česká synopse evangelií. Sestavil Slavomír Bedřich a Petr Svoboda. Olomouc. Maticе cyrilometodějská 1995.

Synopsis quattuor Evangeliorum. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung 1976.

Neyrinck, Frans: *Q-Synopsis. The Double Tradition Passages in Greek*. Leuven: University Press 1995.

The Critical Edition of Q. Synopsis including the gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translation of Q and Thomas. Ed. James M. Robinson – Paul Hoffmann – John S. Kloppenborg. Leuven: Peeters 2000.

Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch: herausgegeben und eingeleitet von Paul Hoffmann und Christoph Heil. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002; Leuven: Peeters Publisher 2002.

Slovníky, encyklopedie a příručky

Balz, Horst – Schneider, Gerhard (ed.): *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament I–III*. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: Kohlhammer 1980 (zkr. EWNT).

Bauer, Walter: *Wörterbuch zum Neuen Testament*. 5. vyd. Berlin – New York: Walter de Gruyter 1971.

Souček, J. B.: *Řecko-český slovník k Novému zákonu*. 4. vyd. Praha: Kalich 1994.

Tichý, Ladislav: *Slovník novozákonní řečtiny*. Olomouc: Jiří Burget 2001.

Denzinger, Heinrich – Schönmetzer, Adolf: *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 36. vyd. Barcelona – Freiburg im Breisgau – Roma: Herder 1976.

Denzinger, Heinrich: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. 37. vyd. P. Hünermann. Herder: Freiburg im Breisgau – Basel – Roma – Wien 1991.

Das Grosse Bibellexikon I, II, III. Wuppertal – Giessen: R. Brockhaus-Brunnen 1988
(hesla Antiochia, Korinth, Tempel ad.).
Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I–X/2. Stuttgart: Kohlhammer
1935–1979 (zkr. ThWNT).
Scherberich, Klaus (ed.): *Neues Testament und Antike Kultur. Familie, Gesellschaft,
Wirtschaft*, sv. 2. Neukirchen: Neukirchener 2005.

REJSTŘÍK BIBLICKÝCH MÍST

Starý zákon

Genesis (1. kniha Mojžíšova – Gn)

1,1	299, 301
1,1–2,4	299
1,2	50
1,26nn.	432
1,27n.	161
2–3	88
6	87, 88
9,6	265
17,1	294
18,1	294
21,8	169
22,2	255
25,19–34	161
26,2	294
27,1–46	161
29,27	167
30,3	168
35,1	294
35,9	294
35,17	168
35,18	169
41,46	212
48,3	294
49,10–11	334
50,23	168

Exodus (2. kniha Mojžíšova – Ex)

1,15–21	168
3,14	50
4,19n.	339
9,12	206
12,10	212
12,46	212

16,4	248
16,6	292
16,16–21	248
16,20n.	248
20,22–23,19	164
21,10n.	174
22,19	162
22,29	162
24,8	264, 265, 267
24,11	265
31,14	84

Leviticus (3. kniha Mojžíšova – Lv)

17,11	292
20,9–16	266
22,13	162

Numeri (4. kniha Mojžíšova – Nu)

16,3	466
25,10n	100
27,8	161
30,10	162
35,33	265
36,8	161

Deuteronomium (5. kniha Mojžíšova – Dt)

12–26	164
14,22nn.	183
14,28	183
14,28n.	183
15	377
15,1nn.	188
15,4–11	189
15,7–11	188
15,12	185
18,15	255, 327

18,18	327
21,7	265
21,19	62
22,13–21	167
22,13–23,1	164
24	176
24,1	162
24,1–4	162
24,5	164
32,6	244
34,10	327
40,28	233

Jozue (Joz)

2,19n.	266
--------	-----

Soudců (Sd)

14,12	167
-------	-----

Rút (Rt)

4,1–2	62
4,13–17	168

1. kniha Samuelova (1 S)

1,27n.	164
2,1–10	341
4,20	168
8,7	233
8,17	334

2. kniha Samuelova (2 S)

1,16	266
5,2	338
5,4	212
5,8	186
7,12–16	289
14,9	266

1. kniha Královská (1 Kr)

1,38–40	334
8,27–30	61
17,1	324
17,7–24	239, 322
17,8–17	324
19,10	102
19,14	102
22,10	62

2. kniha Královská (2 Kr)

1,8	102
2,1–18	101
2,11	327
4–6	204
4,1–7	324
4,8–37	239, 322
4,23	61
4,38–44	204, 239
4,42–44	323, 324
4–6	204
5,1–19	204, 220, 239, 322
5,20–27	324
6,1–7	204, 239
7,2	62
9,13	334
23,8	62

1. Paralipomenon

(1. kniha Kronik/Letopisů – 1 Pa)

29,10–20	534
29,11–13	534

2. Paralipomenon

(2. kniha Kronik/Letopisů – 2 Pa)

32,6	62
------	----

Nehemjáš (Neh)

8,1	62
9,26–32	102

Žalmy (Ž)

2,7	282, 326
17	71, 236
18	71
18,49	295
22	271, 319
41,6	437
42,3	437
47	234
65,8	323
69,26	206
72,10n.	338
77,20	239, 323
89,10	323
89,20	295
89,27	282
93	234
96–99	234

107,28nn.	323
109,8	206
110,1	283, 288, 295
116,5	292
118,16	295
118,25	335
118,26a	334
148,1	335

Příslloví (Př)

30,8	248
31,10–31	167, 172

Píseň písní (Pís)

2,3	165
2,16–6,3	165
3,2	165
4,13	165
4,16	165
6,9	165
7,7	165
7,11	165
8,7–10	165
8,11	165
8,12	165
8,13	165

Izajáš (Iz)

2,1–4	82
3,3n.	94
6,1b–4	285
6,5	233
7,11	336
7,14	338
8,23	192
11,6–10	329
24,23	265
25,6	265
25,8	358
29,21	62
35,3	457
35,5–6	321
38,1–22	322
40,3	101, 102, 221
42,1	326
42,7	321
43,3–4	255, 256
43,18n.	233
52,7	346

52,13–53,12	237, 256, 265, 281, 319
53	256
53,3–4	267
53,4	319
53,9–12	291
53,11–12	255
53,12	265
56,7	336
60,6	338, 346
61,1n.	321, 346
63	326
63,15–19	326
63,16	244
63,19b	326
66	234
66,18–20	82, 281
66,18–23	
66,22–24	358

Jeremjáš (Jr)

3,19	245
7,3–34	209
11,19	319
16,7	268
18,2n.	206
18,32n.	206
26,6nn.	209
31,31–34	264, 267
38,7	62
51,35	266

Ezechiél (Ez)

1,1	212
1,4–28 (26)	285
11,19	268
34,25	264
36,16–24	246

Daniel (Da)

7	285
7,1–28	237, 284
7,9n.	285
7,13	287
7,13n.	285
12,1–3	358
12,9	358

Ozeáš (Oz)

6,2	293
-----	-----

Ámos (Am)

5,10 62

Micheáš (Mi)

3,12 209

4,1–3 82

5,2 196, 338

Zacharjáš (Za)

9,9 319, 334

9,9–10 334

11,12n. 206

13,4 102

14,4 335

Malachiáš (Mal)

2,16 162

3,1 101, 221

3,23 221

3,23n 327

Tóbit (Tóbijáš – Tób)

8,20 167

10,8 167

Kniha Moudrosti (Mdr)

2,12–24 281, 319

5,1–5 281, 319

Sírachovec (Sír)

1,1 65

1,24 65

3,1 450

3,2nn. 172

7,26 172

7,27n. 172

9,4–9 172

24,3–12 87

24,23 87

26,1–3 172

26,13–18 172

28,2 248

36,22–24 172

38,24n. 154

38,24nn. 82

38,24–34 154

38,31–34 154

39,1 65

42,9 162

1. kniha Makabejská (1 Mak)

1,11–15 18

1,20–28 19

1,41–36 19

2,41 63, 86

3,59–60 247

5,14 192

5,17 192

7 20

7,12 20

7,14 20

8 20

10,33 470

14,28

2. kniha Makabejská (2 Mak)

4,7–28 18

6,1–11 19

7,9 21

12,43nn. 21

15,9 64

Nový zákon**Evangelium podle Matouše (Mt)**

1–2 337–339

1,1–17 289, 337

1,18–25 338

1,20 289

1,25 201

2 196

2,1nn. 438

2,1–12 338

2,2 100, 235, 279

2,2–9 211

2,6 196

2,16 211

2,16–18 30

2,17 342

2,22 41

3,7 215, 218

3,10 223

3,10–12 216

3,13nn. 216

3,13–17 221, 325

4,1–11 328

4,10 329

4,25 24

5–7 342

5,1–10	451	9,14nn.	224
5,1–48	226	9,17	342
5,2	403	10,1–4	205, 206
5,3–9	127	10,4	92
5,10–12	461	10,5n.	235, 313
5,11n.	460	10,5b–6	378
5,12	102	10,5–15	394
5,13	342	10,6	72, 356
5,14–16	342	10,8	321
5,17	64	10,10	231, 395
5,17–19	461	10,17	373, 461
5,17–48	83, 251	10,21	161
5,20	461	10,23	461
5,20–48	228	10,28–30	200
5,23n.	229	10,32	285, 286
5,27–32	209	10,34–36	231
5,31n.	112, 163	10,34–37	161, 234
5,32	228, 228	10,35	161
5,33nn.	228	10,37	231
5,38–48	231	10,37nn.	253
5,41	158	10,40–42	395
5,43–48	227	11,1	343
5,44	461	11,2	204
5,48	82, 226	11,2nn.	230
6,5n.	232	11,2–5	239
6,9–13	242	11,2–6	238
6,21	104	11,3	216
6,24	91, 104, 227	11,4nn.	223
6,25	248	11,7	204
6,25nn.	158, 394	11,7–15	222
6,25–34	204	11,7–19	218
6,34	248	11,9	92
7,6	378	11,11	223
7,15–20	234	11,12	82, 223
7,21–23	234	11,14n.	221, 321
7,28	224	11,19	224, 286
7,28n.	251, 343	11,25	87
7,29	83	12,9–14	73
8,2n.	186, 244	12,33–37	234
8,5–13	52, 78, 356	12,46–50	202
8,10n.	94	13,21	461
8,11	82	13,31–37	343
8,11n.	234	13,44–50	343
8,20	185, 393	13,53	343
8,21	103, 205	13,54	227
8,21n.	253	13,55	198
8,22	343, 394	13,55n.	199
9,9	205	13,55–56	201
9,9–13	182	14,1–12	35

14,3	35	21,18–21	324
14,22–33	323	21,23	403
14,28–31	333	21,31n.	208, 218, 233
14,33	323	21,32	222
15,1–6	64	21,33–41	282
15,7	461	22,1–14	234
15,24	72, 356	22,6	461
16,5–12	85	22,16	84
16,13–20(23)	331	22,34–40	232
16,14–29	157	22,40	64
16,16	282, 331	23	343
16,16n.	236	23,7n.	227
16,17–19	333	23,8–10	200
16,19	315	23,13–36	232, 451
16,23	329, 330	23,15	71, 461
16,24	342	23,16nn.	64
16,25n.	342	23,23	183, 228
16,27n.	342	23,23n.	68
17,1–8	328	23,25–28	229
17,9–13	221	23,34	461
17,24	182	23,37	253
17,24–27	182, 333	24,1–31	235
17,27	323	24,4–26	97
18,1–5	342	24,11	97
18,1–35	357	24,12	398
18,6–9	342	24,24	97
18,12–14	343	24,26	97
18,18	315, 333	24,40n.	208
18,19n.	342	25,1–12	167
18,21n.	342	25,1–13	343
18,23–34	181	25,14–30	343
18,23–35	249	25,27	155, 439
19,1	343	25,31–46	234
19,3–9	68, 163	25,32nn.	234
19,9	112, 228, 228	26,1	343
19,28	205	26,3	403
20,1	127	26,25	227
20,1–16	185, 194, 343	26,26–28	259, 266
20,18n.	255	26,47	403
20,19	255	26,49	227
20,29–34	325	26,60nn.	382
21,1	333	26,61	359
21,1–9	333	26,73	65
21,4n.	334	27,1	403
21,9	289	27,3	403
21,10–17	335	27,3–10	206
21,11	254	27,12	403
21,13n.	252	27,20	403
21,14	186, 336	27,25	265, 266

27,40	331, 359
27,51–54	308
27,55	208, 413
27,57	68
27,62	71
27,62–66	305, 306
27,64	306
28,1–15	308
28,9	310
28,11–15	305, 306
28,12	403
28,15	306
28,16nn.	461
28,16–20	312
28,19	357
28,19n.	354, 407
28,20	338

Evangelium podle Marka (Mk)

1,1	221
1,1–3	221
1,4	220
1,5	102
1,6	102
1,7–8	216
1,9–11	221, 325
1,11	221
1,12n.	328, 329, 330
1,14n.	68, 230, 346
1,15	241
1,16–20	253
1,17	230
1,21–28	322
1,22	83, 224, 251
1,24	195
1,27	83
1,29–31	161
2,1–12	238, 322, 344
2,5–11	252
2,5–12	221, 251
2,10	286
2,13nn.	182
2,14	197, 343
2,14nn.	205
2,16	82
2,17	232, 252
2,18nn.	68
2,23nn.	103, 104, 182
2,23–26	185

2,23–3,6	68
2,25n.	228
2,27	70, 229
2,28	286
3,1–6	73, 85
3,4	73, 85, 228
3,6	85, 254, 84
3,14	401
3,14n.	401
3,16–19	205, 206
3,17	81
3,18	92
3,18–20	232
3,20n.	103, 231
3,20–21	202
3,21	199, 200, 202
3,22	437
3,22nn.	238
3,22–30	251
3,31nn.	201
3,31–35	199, 200, 231
3,35	394, 414
4,1–9	344
4,1–20	344
4,10–12	344
4,13–20	344
4,31	199
4,35–41	323
5,1–20	356
5,20	24
5,21–24	270
5,35–43	270
6,2	227
6,3	198, 199, 201
6,4	394
6,7	321
6,7–13	394
6,12	401
6,14–29	35, 214
6,15	254
6,17	35, 92
6,17nn.	214
6,17–20	36
6,20	218
6,25–34	
6,29	204
6,35–44	323
6,45–52	323
6,45–8,26	351

7,1	71	10,52	103, 205, 206
7,1nn.	68	11,1	318, 334
7,1–23	229	11,1–10	333
7,3	403	11,10	334
7,3–13	64	11,11	335
7,4nn.	229	11,11–21	359
7,5	403	11,12–14	258, 324, 335
7,9–13	68	11,15–19	335
7,24–30	72, 78, 193, 231, 356	11,18	254
7,31	24	11,20	324
8,1–9	323	11,20–21	335
8,14	85	11,20–25	258
8,14–21	85	11,21	227
8,16	85	11,25	243, 249
8,22–26	323	11,27–33	220, 222
8,27	318, 326, 331	12,1–9	194, 241
8,27nn.	254, 281	12,1–12	236, 255, 343
8,27–30(33)	235, 331	12,13	71, 84
8,29	282, 331	12,13–17	85, 91, 227
8,31	255, 286, 287, 291	12,15–17	470
8,32	327	12,18–27	67, 256
8,33	327	12,28nn.	82
8,36–37	256	12,28–34	232
9,2–8	326	12,35nn.	236, 284
9,5	227	12,35–37	199
9,7	327	12,38–40	185
9,10–13	222	12,40	166
9,18	322	12,42	156
9,31	255, 256, 286, 291	13,3–8	235
10,2–9	229	13,9–13	460
10,11	112, 228	13,22	92
10,11n.	163, 228	13,26	286
10,17nn.	394	13,32	236
10,17–22	231	14,1	318
10,21	253	14,1n.	212
10,23nn.	104	14,2	254
10,28–30	231	14,12–16	
10,29	253, 394	14,22–25	259, 264–265, 383
10,32–34	291	14,25	256
10,33	255	14,28	395
10,33n.	255, 286	14,36	244
10,33–34	255	14,43	318
10,39	459	14,45	227
10,45	255, 256	14,56nn.	382
10,46–52	186, 325	14,57n.	93
10,47	196, 289	14,58	209, 359, 336
10,47n.	199, 334	14,61n.	236
10,49	289	14,62	286
10,51	227	14,67	196

14,70	65	2,1–5	30
15,16–20	100	2,1–7	341
15,29	359	2,1–20	341
15,29–32	320	2,2	33
15,38	326	2,4	196, 341
15,39	307, 320, 328	2,7	201
15,40	307	2,8–14	341
15,40n.	208, 413	2,11	289
15,41	102	2,13	211
15,43	68	2,15–20	341
15,47	307	2,16	341
16,1	307	2,21–40	341
16,1–8	307	2,39	341
16,6	196	2,40	341
16,6n.	294	2,41–52	341
16,7	395	2,46	83
16,8	307	3,1	35, 36, 211
16,9–20	308	3,3	220
Evangelium podle Lukáše (L)		3,7	215
1	214	3,7n.	216
1–2	339–342	3,7–8	215
1,1	434	3,8	217
1,1–4	277, 348, 374, 452	3,9	216
1,5	60	3,11	127
1,5–24	340	3,11–14	218
1,5–2,52		3,16–17	216
1,6–8	300	3,19n.	35
1,8	60	3,21–22	221
1,8nn.	60	3,22	223
1,8–10	101	3,23	212
1,15	340	3,23–37	289
1,15–18	300	3,23–38	339
1,17	300	3,46	59
1,25	164	4,1–13	328
1,26–45	340	4,2	223
1,27	341	4,13	331
1,29nn.	221	4,16	227
1,29–34	325	4,17	64, 227
1,32n.	289	4,17n.	193
1,39–45	340	4,18	321, 346
1,46–55	340	4,18n.	234
1,57–66	341	4,18–23	239
1,59–63	169	4,20	64
1,66b	341	4,22	198, 201
1,67–79	341	4,29	254
1,76–79	341	4,32	83, 251
1,80	341	5,4–11	316, 323
2,1nn.	90, 181, 210	5,21nn.	205
		5,27	206

5,33	204	10,17	205, 206
6,4	211	10,18	234
6,13–16	205, 206	10,21	87
6,15	81, 92	10,25–28	231
6,20nn.	103, 127	10,25–28nn.	232
6,20–26	451	10,25–37	228
6,20–49	343	10,30–37	344
6,24nn.	450	10,38–42	208
6,27–36	231	10,42	208
6,32–36	136	11,1	204
7,1nn.	197	11,2–4	242
7,1–10	53, 72, 193	11,2–13	343
7,3	83, 403	11,14–20	234
7,5	53	11,20	235
7,11–17	270	11,21n.	149
7,16	254	11,27	331
7,22	230	11,27n.	199, 200
7,24–33	92	11,29nn.	234
7,28	223	11,37–41	229
7,36–50	103, 208, 228, 251	11,37–52	232
7,47–49	252	11,40n.	229
7,47–50	221	11,49	406
8,1n.	413	11,55	211
8,1–3	413	12,1–12	343
8,2	102, 417	12,8	286
8,2n.	208	12,8nn.	285
8,3	84	12,14n.	334
8,19–21	202	12,22nn.	158
9,1–6	234, 321, 394	12,22–40	343
9,7–9	35	12,51–53	231
9,18	332	12,52n.	394
9,18nn.	204	13,1	38
9,18–21/22	331	13,1–5	223
9,20	282, 331	13,6–9	230
9,22	332	13,16	228
9,28–36	328	13,20n.	209
9,44	256	13,22–30	344
9,54	81	13,31n.	35
9,56	286	13,31–33	254, 255
9,57–62	343	13,34	253, 437
9,58	286	14,1–24	103
9,62	342	14,12–14	136
10,1	102, 205, 206, 284	14,16–24	234
10,1–12	204, 394, 395, 396, 402	14,26	231, 393
10,3	395	15,8–10	209
10,7	395	15,11–32	231, 332, 344
10,9	234, 321	16,1–9	157, 185, 344
10,13–15	234	16,2	373
10,16	395, 460	16,13	91, 227

16,16	82, 223
16,16n.	64
16,18	112, 163, 228
16,19–31	104
16,20	127
16,31	64
17,11nn.	186
17,34n.	208
18,1–8	209, 344
18,2–5	166
18,9–14	231, 232, 344
18,12	68, 183
19,1nn.	182
19,1–10	103, 180, 231
19,3	71
19,11	282
19,23	155
19,28–40	333
19,45–46	335
20	312
20,17	310
20,22	470
21	312
21,3	156
21,7–11	235
21,37	59
22,14–16	267
22,14–20	259, 267
22,17–18	267
22,19	267
22,20	267
22,30	205
22,35n.	398
22,35–38	474
22,36	399
22,37	256
22,49nn.	398, 399
23,6–15	35
23,12	35
23,48	320
23,49	208, 413
23,51n.	68
23,55	413
23,55n.	208
24	309
24,1–12	308
24,7	314
24,13n.	205
24,13–35	206, 313, 358

24,18	479
24,25	65
24,32	313
24,33	205
24,36	313
24,36–49	313–314
24,40	315
24,41nn.	316
24,44	214
24,50–53	314

Evangelium podle Jana (J)

1–4,1nn.	425
1,1–18	298–299
1,2	301
1,6–8	426
1,14	301
1,15	426
1,19–51	102, 219
1,29nn.	221
1,29–34	300, 325, 426
1,32nn.	426
1,35n.	426
1,35–51	207
1,38	227
1,40	428
1,40–50	205
1,43–48	207
1,45n.	195, 196, 428
1,46	194
1,49	227, 279
2,1–11	323, 419
2,1–12	199
2,12	199
2,13	212
2,13–17	335
2,17–22	359
2,19	209
2,19–22	336
2,35nn.	204
3,1nn.	67
3,2	227, 462
3,17	82
3,22	426
3,22–26	102, 204
3,22–30	221
3,22–4,3	219
3,28–36	300
4	428

4,1	204, 426	10,31n.	254
4,1n.	102	11,1–44	270
4,2	426	11,8	227
4,4–30	171	11,16	207
4,4–42	425	11,20–27	428
4,22	462	11,27	208, 331, 419, 428
4,26	342	11,49n.	67
4,31	227	11,52	427
4,42	289	11,55	212
4,43–45	195	12,2	428
4,43–54	53	12,12–19	333
5,1–18	238	12,20n.	207
5,14	221	12,42	373, 461
5,16	461	12,42n.	462
6,4	211	13	425, 427
6,5	207	13,1	326
6,7	207	13,1–38	262
6,15	100	13,2	207
6,16	279	13,16	427
6,25	227	13,20	427
6,33–35	85	13,23	207, 425
6,42	198	13,24n.	429
6,48	342–343	13,34	262
6,50–58	263	13,34n.	263
6,53–57	262, 263	14–17	315
6,67–71	331	14,1–3	310
6,69	331	14,5	207
7,2	202	14,6	462
7,5	199, 202	14,8n.	207
7,10	202	14,27	314
7,15	227	15,1	343
7,25–52		15,1–8	429
7,30	311	15,20	461
7,40–43	196	15,23	460
7,41nn.	194	16,2	373, 461, 462
7,42	199	16,33	314
7,50nn.	67	18,14	67
7,52	194, 196	18,15	425
8,11	221	18,16	429
8,12	343	18,28	212
8,20	311	19,12	38
8,44	460, 462	19,13	210
9,1–41	186, 238	19,14	212
9,2	227	19,25	413
9,22	424, 461	19,25–27	208
9,22–35	373	19,26	425
9,24–34	238	19,26n.	199
10,7	343	19,31	212
10,14	343	19,36	212

19,38	68, 424, 462	2,46	141, 143
19,38–42	306	3,1–11	186
19,39	67	3,1–4,3	59
20,1–2	309	3,22	255
20,1–10	309	4,5	403
20,2	425	4,8	403
20,3	425	4,10	439
20,3–8	429	4,23	403
20,3–10	309	4,32–35	376
20,8	425	4,32–37	188
20,11–16	309	4,36	360, 385
20,11–18	208, 309, 428	4,36n.	381
20,17–18	310	5,1–11	188, 324
20,16	227	5,12	59
20,19	314	5,21	59
20,19–23	315	5,31	289
20,21	314	5,36	93, 96
20,24	207	5,36nn.	33
20,24–29	310, 315	5,37	31, 33, 91
20,26	314	6,1	380, 417
20,26–29	207	6,1–6	358, 359, 380, 409
20,28	315	6,3	206
20,29	310, 315	6,5	52, 381
21	425, 427	6,5n.	358
21,1–8	323	6,8–15	359
21,1–14	316	6,8–7,60	320
21,2	207, 425	6,8–8,25	359
21,7	425, 429	6,9	47
21,12	284	6,11	465
21,12n.	313, 316	6,11b	358
21,20	425	6,11–14	382
21,20nn.	429	6,13n.	358, 382, 465
Skutky apoštolů (Sk)		6,14	209
1,6	282	7,1	359
1,7	401	7,1–60	381
1,8	314	7,6	479
1,9–12	314	7,29	479
1,13	205, 206	7,37	255
1,13–26	358	7,54–8,1	359
1,14	103, 418	8,1–3	382
1,18–19	206	8,4–13	360, 381
1,21	102, 204, 205, 396	8,26–39	381
1,21n.	407	8,40	381
1,26	381	9,1–2	382
2,1–13	315	9,27	385
2,1–47	352, 357	11,19	385
2,44–46	188	11,19–26	359, 360
2,44–47	376	11,20	385
		11,22–26	360, 381

11,25	360	16,13	473
11,26	354, 384, 442	16,14	362
11,27	396, 405	16,14n.	418
11,27n.	406	16,14nn.	419
11,27–30	188	16,20–23	472
11,28	406	16,40	418, 419
11,29n.	377, 388	17,4	52, 362, 418
11,30	404	17,5–9	465
12	41	17,6	465
12,1–19	459	17,6–9	473
12,1–23	39	17,12	52, 418
12,2	459	17,13	465
12,3–19	459	17,16–24	469
12,12	418	17,17	362
12,17	379, 459	17,34	418
12,20–23	39, 475	18,2	118, 444, 470
12,23	39	18,3	118, 393
13	385	18,7	140
13,1	84, 385, 405, 406	18,11	370
13,2–14,28	360	18,12–16	465
13,2–15,41	360	18,12–17	465
13,6–11	324	18,19	118
13,16	52	18,24	371
13,17	479	18,25	220
13,23	289	18,26	118, 418
13,26	362	19,3–6	220
13,43	362	19,4	220
14	385	19,9	140
14,1	362	19,23–27	474
14,4	294, 381	19,25n.	473
14,4n.	407	19,35–40	473
14,8nn.	475	20,16	210
14,14	294, 381, 407	20,17	404
14,23	404	20,28	404
14,28	360	20,29n.	374
15	359, 378, 404	20,29–35	452
15,1n.	405	20,31	370
15,1–35	360	21,8n.	381
15,2	385, 403	21,9	381, 406, 417
15,4	403, 404	21,10	406
15,6	403	21,10n.	406
15,12	385	21,17	202
15,13–21	202, 358	21,17–22	379
15,22	403	21,17–26	361, 379
15,23	403	21,18	404
15,28n.	386	21,18–25	358
15,36–41	360, 386	21,25	386
16,3	463	21,27–36	210
16,4	404	21,28	465

21,38	81, 93, 96, 473
23,6–10	67
23,14	403
24,1	403
24,5	465, 473
24,17	388, 458
25	41
25,13	146
25,13–26,32	40
25,15	403
25,23	146
25,30	146
26	41
26,10–12	464
26,11	464
26,30nn.	473
28,17	465
28,21	464

List Římanům (Ř)

1–3	383
1,3n.	199, 283, 289, 295, 315, 328
1,4	271
1,18	291
1,18nn.	353
2,6n.	405
2,28n.	362–363
3,24	291
3,24nn.	289
3,25	254, 292
3,25n.	359
4,24	291
5,6	291
5,8	291
6,1–11	357
6,5–23	421
6,15–23	
8,11	291
8,15	236, 244
8,32	291
9–11	369, 463, 464
9,1	228
10,1–4	368
10,4	289
10,9	291, 292
10,15	346
11,24	369
11,29	369
12,4n.	370

12,6n.	406
12,6–8	390
12,7	407, 409
12,13	132
13,1–7	444, 470, 479
13,7	480
14,15	291
15,16–20	360
15,18n.	239
15,24–28	188
15,25	409
15,25nn.	388
15,25–31	458
15,27	370, 431
15,30n.	362, 379, 458
15,30–32	388
15,31	379, 409
16	118, 414
16,1	409, 415, 416, 441
16,1n.	141, 415, 419
16,3	373
16,5	118
16,6	415
16,7	381, 396, 408, 415
16,12	145, 415
16,13–16	118
16,14	142
16,15	142
16,21	132
16,22	129
16,24	132

1. list Korintským (1 K)

1,10–16	390, 422
1,11	141, 419
1,12	390
1,12–18	367
1,13	291
1,18–25	365
1,18–3,4	371
1,23n.	290
1,26–28	139, 140, 392
1,26–29	364, 367
1,28	140
2,9	371
3,3	431
4,12	393
4,17	370
5,6–7	85

5,7 212
 6,1–8 150
 6,9–11 353
 6,12–20 391
 6,14 291, 292
 7 419
 7,1–6 391
 7,2–6 115
 7,10n. 228
 7,10–16 163, 228
 7,20–24 132, 421
 7,21 134
 7,21nn. 134
 7,21–23 132
 7,23 291
 7,25–35 175
 7,29nn. 104
 7,29–40 419
 7,31 450
 8,11 291
 9,1 311
 9,4 390
 9,4–15 393
 9,5 199, 202, 385, 396, 408, 417
 9,14 396
 9,20 463
 10,15–17 269
 10,16n. 258, 260
 10,16–17 370
 10,21 258, 260
 11,2–16 419, 420
 11,4n. 406
 11,5 417, 419, 420
 11,16 370
 11,17–33 155, 367
 11,17–34 392, 422, 450
 11,18n. 141, 390
 11,18–23 117
 11,20–30 370
 11,22 117, 140
 11,23 383
 11,23n. 264
 11,23–26 259, 260, 268, 383
 11,26 269
 11,29n. 422
 11,30 269
 12 390
 12,1 431
 12,3 284

12,9 239
 12,12–26 370
 12,27 405
 12,28 239, 407, 408
 12,28nn. 407
 12,28–30 406
 14 390
 14,5n. 406
 14,6 407
 14,26 407
 14,29–32 406
 14,34 145
 14,34n. 145, 418, 420
 15 289
 15,3 269, 291, 383
 15,3n. 294, 307, 357, 391
 15,3nn. 291
 15,3–4 292
 15,3–8 278, 289, 292–293, 311, 357,
 378
 15,5 205
 15,5–8 391
 15,7 358
 15,8 311
 15,9–11 293
 15,15nn. 291
 15,20 291
 15,25nn. 284
 15,29 391
 15,34 391
 15,51n. 399
 16,1nn. 388
 16,15 409
 16,19 141
 16,22 284

2. list Korinským (2 K)

1,8nn. 470
 4,14 291
 5,14n. 291
 5,15 291
 6,16–18 87
 8,1–5 388
 8,4 409
 8,19n. 409
 8,23 408, 427
 9,1 409
 9,2 388
 9,12n. 409

10–12	384, 464
10,1–12,21	
11	470
11,5	396
11,8n.	140
11,8–10	393
11,9	393
11,13	396, 408
11,21	384
11,23–27	470
11,24n.	373, 463
11,31	228
12,12	239
12,13	393
12,16	393
12,24	459

List Galatským (Ga)

1,1	291
1,4	291
1,10–2,14	464
1,13	459
1,14	68, 80, 198
1,15	384
1,15n.	311, 406, 408
1,15–17	360
1,17	381, 382
1,18	278
1,18n.	193
1,18–20	360
1,19	198, 199, 202, 358, 377
1,20	228
1,21	360, 385
1,22n.	459
1,23	459
2,1	360
2,1–10	193
2,2	291, 370, 384, 385
2,3–10	360
2,7	384
2,8n.	378
2,9	202, 358, 377, 381, 384, 385, 459
2,10	188, 377, 387
2,11–14	193, 359, 384, 386
2,12	202, 358, 378
2,21	291
3,24n.	108
3,26	421

3,26nn.	418
3,26–28	132, 134, 144, 208, 415, 420, 421, 422, 451
3,28	132, 369
4,6	236, 244

List Efezským (Ef)

2,19	479
2,20	406
3,5	406
4,11	405, 406, 407
5,2	291
5,19	295
5,21–6,9	418, 450, 480
5,25	291
6,5	133
6,5–9	421
6,9	133

List Filipským (Fp)

1,1	416
1,7	470
1,15n.	384
1,15–17	363
2,6–11	284, 296, 357, 365
2,13	57
2,25	408
3,2	378
3,2–5	464
3,2–21	384
3,6	459
3,20	289
4,15n.	140
4,15nn.	393
4,15–18	393

List Koloským (Ko)

1,15–20	296–297, 301
2,18–23	289
3,11	132, 133, 421, 451
3,16	295
3,18–4,1	418, 450, 480
3,22	133
3,22n.	133
3,22–4,1	421
4,1	133
4,11	434

1. list Tesalonickým (1 Te)

1,5–8	346
1,8	370, 389
1,9	387
1,9n.	52
1,10	291, 292
2,15b	47
2,2	469
2,7	108
2,9	393
2,14	459, 469
2,14–16	
2,15	439, 468
2,16	291
3,13	286
4,4n.	175
4,10	370
4,11	393
4,11n.	469
4,13	291
4,15–17	399
4,16n.	286
5,10	291, 292
5,12	412
5,19n.	390
5,20	406

2. list Tesalonickým (2 Te)

1,4–10	481
2	400
2,1–12	481
2,3–12	89
2,8–12	92

1. list Timoteovi (1 Tm)

1,1	289
1,3	454
1,3–11	454
1,7	454
2,1n.	451
2,3	289
2,11–15	420
3,1	411
3,1–7	404, 409, 410
3,2	407
3,8	409
3,8nn.	416
3,8–13	409
3,11	409, 416

3,11nn.	441
3,12–15	405
3,13	409
3,16	302
4,10	289
4,11	407
4,13	407
4,14	83, 404
4,17–22	403
5,1	404
5,9	417
5,14	417, 451
5,17	404, 407
5,19	404
5,22	404
6,1	133, 451
6,1n.	134, 450
6,2	407
6,8–10	449
6,9n.	449
6,17nn.	449

2. list Timoteovi (2 Tm)

1,10	289
1,11	407
2,2	407
3,8	407
4,2	407
4,3	407

List Titovi (Tt)

1,3	289
1,4	289
1,5	404
1,5n.	403
1,5–9	410
1,7	404
1,7–9	410
1,8	407
1,10–16	453, 468
2,3–5	417
2,5	417
2,7b–8	410
2,8	451
2,9	450
2,9n.	133
2,10	289
2,13	289
2,15	410

3,4	289
3,6	289
3,8	407
3,9nn.	453, 454
3,10	410

List Filemonovi (Fm)

1	414, 415, 470
2	141

List Židům (Žd)

1,2	301
1,3–4	302
1,5–2,18	303
2,5–9	478
3,12n.	476
6,4–6	476, 485
6,6	476
10,25	456–457
10,26–39	476, 477
10,32nn.	472
10,32–34	478
10,32–39	478
10,35n.	478
10,38n.	485
10,39	477
11,2nn.	403
11,13	479
12,1–4	457–458
12,12n.	457
13,5	449
13,7	478

List Jakubův (Jk)

2,1–7	449, 468
2,1–13	189
2,2	451
2,4–7	449
5,1–5	449–450
5,12	228
5,14	404

1. list Petrův (1 Pt)

1,1	478
2,11	479, 483
2,11–17	471, 472, 478
2,12–17	451, 479
2,13	480
2,17	480

2,18	450
2,18–3,7	418
2,21	291, 448
3,7	420
3,13–17	478
3,15	480
3,15n.	451
3,16	480
3,18	291
4,2–4	478, 479
4,4	480
4,12–15	478
4,12–19	480
4,14	478, 480
4,15	480
4,16n.	480
5,1nn.	404

2. list Petrův (2 Pt)

1,1	289
1,11	289
2,1	407
2,1–3	456
2,1–4	407
2,1–22	407, 454
2,12–19	407
2,18–22	456
2,20	289
3,2	289
3,8–10	401
3,18	289

1. list Janův (1 J)

2,18–26	455
2,20	429
2,21	429
2,23	460
2,27	429
4,1–6	427
4,4–6	406
5,16	477

2. list Janův (2 J)

1	405, 428
7	396
7–9	427
7–11	455
10n.	427

3. list Janův (3 J)

1	405, 428
5	144
5n.	428
5–8	396
7n.	397
9	399
9n.	429
10	428

List Judův (Ju)

3–19	454
4	455–456
8	455–456
16–19	455–456

Zjevení Janovo (Zj)

1,9	472
1,12b–16	285
2–3	476
2,3	401
2,4n.	400, 401, 457
2,9	454, 465, 466, 468
2,10	401, 466

2,13	401, 454, 466, 472, 475
2,15	401
2,19–24	401
2,20	
2,20nn.	417
3,1b–3	457
3,2n.	401
3,9	454, 466, 468
3,15n.	457
3,15–17	457
3,15–19	401
3,15–20	476
4	405
5	405
12	472
13	472
17	472
18	472
18,20	406
20	472
20,4	482
20,6	482
22,17	284
22,20	284

Doba Ježíše Nazaretského

Historicko-teologický úvod do Nového zákona

MIREIA RYŠKOVÁ

Vydala Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum
Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1
www.karolinum.cz
Praha 2019

Redakce Václav Hozman
Grafická úprava Zdeněk Ziegler
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum
Druhé, opravené a rozšířené vydání

Text opraveného a rozšířeného vydání této knihy
byl připraven v rámci programu Progres Q01
Teologie jako způsob interpretace historie, tradic
a současné společnosti.

ISBN 978-80-246-3532-3
ISBN 978-80-246-3565-1 (pdf)